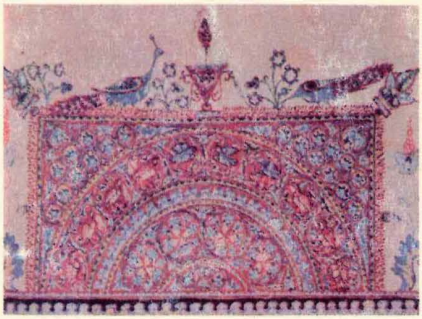
Antropologia e Religioni

Collana diretta da Gilberto Mazzoleni

DARIO SABBATUCCI

La prospettiva storico-religiosa



EDIZIONI SEAM

Antropologia e Religioni

Collana diretta da Gilberto Mazzoleni

«Questo libro, nei miei propositi, aiuta chi avesse desiderio di provare a guardare le cose nella prospettiva storico-religiosa. Dico storico-religiosa in senso proprio, ossia raggiunta da una scuola autenticamente storica, una scuola che dalla sua fondazione (da Raffaele Pettazzoni) si è data come oggetto di ricerca storica la religione o ciò che comunque, nei termini classificatorii della nostra cultura, viene recepito come religione. È necessario chiarirlo perché c'è anche – o forse dovrei dire soprattutto – una storia delle religioni esplicata come una disciplina più "religiosa" che "storica". Della qual cosa darò puntualmente conto nel mio libro».

Dario Sabbatucci, *allievo di Raffaele Pettazzoni, è ordinario di Storia delle religioni alla Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Roma «La Sapienza». Fra le sue numerose opere ricordiamo:* Saggio sul misticismo greco *(1965),* Lo stato come conquista culturale. Ricerca sulla religione romana *(1975),* Il mito, il rito e la storia *(1978),* Sui protagonisti di miti *(1981),* Da Osiride a Quirino *(1984),* Mistica agraria e demistificazione *(1986),* Sommario di storia delle religioni *(1987). Tra i saggi degli ultimi anni ricordiamo* Politeismo *(monumentale opera in due volumi edita nel '98 da Bulzoni) e* La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico *(SEAM, 1999).*

ISBN 88-8179-338-5

EDIZIONI SEAM

Lire **40.000** (i.i.)

DARIO SABBATUCCI

La prospettiva storico-religiosa

EDIZIONI SEAM

Prima edizione: dicembre 2000

© by SEAM S.r.l.
Via degli Olmetti, 38 - 00060 Formello (RM)
Tel. 069075135 - Fax 0690400023

In copertina:
Dall'Evangelario di Trebisonda,
Miniatura sec. XI,
Venezia, San Lazzaro

Coordinamento editoriale:
Leonard Belcamp

ISBN 88-8179-338-5

Tutti i diritti riservati.
Le richieste di riproduzione
vanno inoltrate all'AIDRO
Via delle Erbe, 2 - 20121 MILANO
Tel. 0286463091 - Fax 0289010863

STABILIMENTO TIPOGRAFICO DI FORMELLO
Via degli Olmetti, 38 - 00060 Formello (RM)

Finito di stampare nel mese di dicembre 2000

Premessa

«Unica cultura al mondo ad inventarsi in termini di civiltà e di religione, e a costruire la sua storia e poi quella del mondo con una continua oscillazione tra i due termini, dopo la religione naturale e il diritto naturale, l'Occidente inventa la civiltà e la religione come costruzioni culturali, cioè l'antropologia e la storia delle religioni». Lo dice Nicola Gasbarro all'inizio di un articolo intitolato Religione e civiltà, *F. Max Müller e E.B. Tylor (in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», III, 1988, p. 126).*

È una tesi che ad alcuni, anche dopo averla compresa, parrà inaccettabile, ad altri addirittura incomprensibile. In effetti, è una tesi che si può comprendere ed accettare da una prospettiva che non ha una grande diffusione nella cultura dominante, sia accademica sia di massa; è la prospettiva storico-religiosa. La tesi è stata enunciata da uno studioso delle ultime leve che appunto tale prospettiva ha saldamente acquisito e l'usa, nello specifico, per rivisitare F. Max

Müller e E.B. Tylor quali padri fondatori della storia delle religioni e dell'antropologia.

Ora questo libro, nei miei propositi, aiuta chi avesse desiderio di provare a guardare le cose nella prospettiva storico-religiosa. Dico storico-religiosa in senso proprio, ossia raggiunta da una scuola autenticamente storica, una scuola che dalla sua fondazione (da Raffaele Pettazzoni) si è data come oggetto di ricerca storica la religione o ciò che comunque, nei termini classificatorii della nostra cultura, viene recepito come religione. È necessario chiarirlo perché c'è anche – o forse dovrei dire soprattutto – una storia delle religioni esplicata come una disciplina più «religiosa» che «storica». Della qual cosa darà puntualmente conto il presente libro.

D.S.

CAPITOLO PRIMO

FEDE NELLA FEDE

1. La storia delle religioni ha problematizzato gli oggetti di fede, ma non la fede stessa. Voglio dire: non ne ha fatto un problema d'ordine storico; ha lasciato che se ne occupassero la psicologia, la filosofia, l'antropologia, le discipline cioè che s'interessano della natura e non della storia dell'uomo; come se la fede fosse una qualità genericamente umana, connaturata all'uomo, tale e quale il linguaggio, la posizione eretta e via dicendo. La fede in qualcosa – non importa che cosa – parrebbe il nocciolo di ogni religione, e poiché si presume che non ci sia né ci sia stato mai un popolo senza religione, si considera la fede al modo di un dato e non di un fatto. Il dato sarebbe l'esigenza umana di credere in entità (esseri o forze) extraumane; a quali fini non ha importanza, poiché appunto sui fini non c'è accordo e pertanto essi esulano dal dato, o da ciò che si accetta come un dato.

Ora è un fatto che la fede in sé caratterizza la religione cristiana e condiziona il nostro concetto di religione; per questo noi siamo avvezzi a concepire la religione stessa, qualsiasi religione, come un comportamento fondato sulla fede. Ma è scientificamente corretto parlare di religioni altrui ignorando questo condizionamento? Ecco il problema storico-religioso; è un problema che nasce quando ci si imbatte in certi moduli espressivi che, con la disinvoltura con cui opera il luogo comune, annientano secoli di storia. Darò un piccolo saggio di questi moduli.

«Uno dei temi più comuni delle credenze religiose dei popoli primitivi è la fede in...»; non ha importanza in che cosa, dato che il nostro problema è costituito dalla fede in sé e non dagli oggetti di fede. La frase è di un etnologo che in un celebre manuale di storia delle religioni tratta le religioni dei popoli primitivi; lascio nell'anonimato sia l'etnologo sia il manuale, perché non entro nel merito della trattazione, ma intendo soltanto esemplificare un diffusissimo approccio storico-religioso, per cui religione, fede e credenza sono quasi sinonimi. Continuerò con lo stesso etnologo nello stesso manuale, sottolineando la terminologia connessa con il nostro problema: «È una questione discussa se la realtà sacra suprema che è oggetto della *fede* di alcune tribù (ormai scomparse) dell'Australia sud-orientale...»; «I Boscimani !Kung... *credono* in un Essere supremo celeste... Nella *fede* dei !Kung questa figura tuttavia non è sola...»; «Nella varietà delle *credenze* dei popoli illetterati...»; «Nella varietà della *fede* religiosa dei popoli primitivi...»; «La *fede* negli spiriti della natura...»; «I popoli dell'Oceania *credono* in una folla di spiriti del mare»; «La *credenza* totemica può essere genericamente descritta come *la fede in...*»; «Le *credenze* totemiche rappresentano una delle espressioni più vive della *fede* nel legame tra l'uomo e l'ambiente che lo circonda».

Quel che non va è l'uso acritico dei termini «fede», «credenza», «credere in». Non va almeno quando li troviamo in una trattazione storico-religiosa, dove la critica storica dovrebbe essere di rigore e l'interpretazione di fatti religiosi non dovrebbe essere subordinata a certi moduli espressivi. D'accordo che la lingua ci concede di dire tanto «credere in Dio» quanto «credere nell'utilità delle conferenze sul disarmo», conferendo a quest'ultima specie di «credenti» un po' di quel fuoco sacro che alimenta la fede in Dio (o ne è alimentato); ma perché ce lo concede? E non si tratta soltanto della lingua italiana, ma si tratta in generale della cultura europea (e «cristiana»); anche in inglese, per es., si può dire tanto «to believe in God» quanto «to believe in the usefulness of disarmament conferences»; e così nelle altre lingue europee. Secoli di storia stanno dietro a tutto questo.

È storia cristiana? o va oltre il cristianesimo? e quanto oltre, eventualmente? Certo è che il fideismo cristiano ha improntato tutta la cultura occidentale; dunque il primo passo per una storicizzazione della fede dovrebbe essere volto all'accertamento della contingenza storica e della necessità teorica che hanno reso fondamentale per il cristianesimo la professione di fede.

Parlare di storia cristiana per verificare l'unità linguistica europea non è né azzardato né arbitrario. Basti, pensare, per es., alla comune acquisizione del termine «talento» (*talent* in francese, in inglese e in tedesco) nel senso di «ingegno». Il talento era, si sa, una moneta antica, ma tramite il latino ecclesiastico passò a significare la ricchezza naturale, la dote personale (appunto l'ingegno), che ciascuno dovrebbe far fruttare come moneta avuta in deposito, stando almeno all'insegnamento di una nota parabola evangelica.

2. La professione di fede è tanto importante per il cristianesimo che sono state chiamate «confessioni» le chiese indi-

pendenti da quella romana, in cui oggi è diviso il corpo cristiano occidentale. Confessione è sinonimo di professione di fede, e il suo uso per distinguere una comunità di credenti dall'altra risale al 1530. In quell'anno si tenne ad Augusta (Augsburg, in Baviera) una dieta voluta dall'imperatore Carlo V per risolvere la questione religiosa seguita alla nascita e alla diffusione del luteranesimo. I teologi luterani elaborarono una loro professione di fede che presentarono ufficialmente a quella dieta; l'elaborato, alla cui redazione contribuì in gran parte Melantone, il grande umanista amico di Lutero, è noto come Confessione di Augusta (o Augustana). Dopo di che le Confessioni si moltiplicarono in aderenza all'ordinamento ecclesiale delle varie comunità protestanti nazionali: la Belgica, l'Elvetica, la Gallicana, la Boema, etc. In Inghilterra si ebbe la Confessione Anglicana in 39 articoli (detta perciò anche «Trentanove Articoli») che, a cura della regina Elisabetta, fissò la professione di fede derivata dallo scisma di Enrico VIII e divenne nel 1571 una legge di stato.

Passare per confessione, ossia per professione di fede, certi elaborati teologici destinati a rivolgimenti politici di estrema importanza, significava riprodurre il modello d'azione attribuito ai santi fondatori della cristianità. La situazione paradigmatica era quella dell'Impero romano che, nel nome della sua falsa religione, opprimeva e perseguitava i cristiani portatori della vera religione. Adesso, nella visione protestante, la Curia romana aveva preso il posto dell'Impero romano; il papa, come l'antico imperatore, sembrava opprimere la cristianità; il cristianesimo romano era falso come il paganesimo antico e ad esso si contrapponeva il vero cristianesimo dei protestanti. Ma la verità, come si dice, trionfa sempre. Dunque bastava sostenerla con la stessa fermezza degli antichi martiri e prima o poi le strutture politiche asservite alla Curia romana sarebbero crollate così come

è crollata a suo tempo la struttura politica pagana. Bastava aver fede e la capacità di professarla. Questa, d'ora in poi, sarebbe stata la nuova via della salvezza, che era: salvezza nazionalistica, ossia indipendenza assoluta da Roma; salvezza dal peccato, ossia santità.

La relazione tra professione di fede e santità era stata già fissata dalla tradizione cristiana. I primi santi furono appunto coloro che vennero uccisi per aver *confessato* la propria fede. Nell'azione giudiziaria istruita contro di loro, erano essi stessi i *testimoni* d'accusa, come accade nei processi penali quando l'imputato confessa la propria colpa. Donde furono detti «martiri», ossia «testimoni». Il loro «martirio», cioè la loro testimonianza-confessione, trascese l'azione giudiziaria che decretava l'uccisione legale dei cristiani confessi, e prese a significare un'azione religiosa (un atto di fede) di livello eroico che conferiva ai soggetti la condizione di santi.

Non è qui il caso di soffermarci sul concetto teologico di santità; basti ricordare che i primi santi venerati furono appunto i martiri e che dunque il concetto stesso è in qualche modo connesso con il loro fideismo eroico: la fede in un aldilà per il quale si poteva rinunciare senza esitazioni all'esistenza mondana. Non il martirio in sé li faceva santi, ma la fede; il martirio dava soltanto la misura di quella fede. Tant'è che, a partire dal IV secolo, si cominciarono ad onorare col titolo di santo, oltre ai martiri che avevano testimoniato con la morte la loro fede, anche coloro che l'avevano testimoniata con la vita: una vita eroica consumata tutta in vista della realtà oltremondana oggetto di quella fede. Furono chiamati «santi confessori» per distinguerli dai «santi martiri»; ma per gli uni come per gli altri era la stessa dimostrazione di fede, testimonianza o professione che fosse, a farli santi. Per dire la stessa cosa, un'unica santità prodotta dalla fede, ma al tempo stesso per distinguere due modalità

storicamente differenziate, al vocabolo greco *martyrion* si aggiunse il vocabolo latino *confessio*.

Naturalmente tra il modello paleocristiano e la sua riproduzione protestante c'è un'analogia concettuale, ma non anche storica. Allora si confessava la fede in Cristo contro l'assenza di fede; adesso si confessava un modo per praticare la fede in Cristo, contrapposto ad un altro modo ritenuto errato. Va da sé che l'errore attribuito dai riformati alla Chiesa romana si ritenesse prodotto da carenza di fede; ma oggettivamente non si può dire che fosse la fede a fare differenza.

3. Ho parlato dei santi martiri, dei santi confessori e delle confessioni protestanti, al solo scopo di denunciare l'uso acritico del termine-concetto di «fede» in un contesto storico-religioso. Prima di dire «la fede dei Boscimani !Kung» per descrivere la loro religione, sarebbe bene rendersi conto dell'impossibilità di attribuire ad essi certi fondamentali prodotti storici della cristianità, quali i santi martiri, i santi confessori e le confessioni protestanti. E ciò non dipende dalla diversità della «fede» boscimana rispetto alla fede cristiana, ma dipende dalla impossibilità di rinvenire tra le realtà culturali boscimane ciò che noi chiamiamo fede, ossia tanto la fiducia in una salvezza extramondana quanto un credo da professare in questo mondo al fine di conseguire tale salvezza. Né è questione dei soli Boscimani, ma di ogni religione non cristiana recepita acriticamente come una fede. Punto di partenza per un'interpretazione critica è che non è una fede a fare religione, ma è, eventualmente, una religione a fare la fede; tale eventualità si riscontra storicamente nel cristianesimo, in quanto religione che ha incluso la fede nei suoi atti istituzionali.

La fede in sé, ossia la fede destorificata, non fa religione. Dice A. Brelich nella sua *Introduzione alla storia delle religioni*

(Roma 1966, p. 6): «Credere è un concetto generico e niente affatto specificamente religioso: si possono credere cose del tutto profane». Brelich distingue eventualmente tra «un credere spontaneo e senza alternative» e il «credere a scelta tra diverse possibilità»; però aggiunge: «entrambe queste forme del credere possono essere sia profane, sia religiose». Accettiamo questi postulati e proviamo a commisurare con essi lo storico fideismo cristiano.

I cristiani si realizzarono come tali per il loro «credere con alternativa». Determinate circostanze storiche li avevano messi di fronte ad una scelta: per diventare cristiani si doveva *scegliere* di esserlo e dare atto della scelta mediante una professione di fede. Fu così all'inizio quando si trattò di scegliere tra due possibilità: Gesù era o non era il messia atteso dal popolo ebraico. Quegli ebrei che scelsero la prima alternativa cessarono di essere ebrei e divennero cristiani.

Dal messia si attendeva la salvezza del popolo ebraico; era una salvezza terrena: l'instaurazione di un regno di giustizia e di felicità. Egli stesso era prospettato come un re consacrato da Dio, ossia «unto», in ebraico *mashiah* (donde il nostro «messia») e poi in greco *christòs*. Così lo avevano indicato e sperato alcuni profeti, a cominciare da Isaia. La visione profetica di una salvezza regale nasceva dal confronto tra la pochezza dei regni ebraici e la minacciosa grandezza degli imperi mesopotamici, prima l'assiro e poi il caldeo (o neo-babilonese). Non potevano essere «unti» del Signore quei miserabili re del popolo d'Israele; se lo fossero stati, Dio avrebbe fatto grande il loro regno, più grande degli imperi mesopotamici; sarebbe stato Israele a conquistare la Babilonia e non il contrario, quel contrario che all'epoca di Isaia (VIII secolo) era avvertito come una minaccia e che poi si concretò nella sudditanza all'Impero sargonide (neo-assiro) e infine nella cattività babilonese (625-538 a.C.).

Certamente l'azione profetica fu di carattere religioso e non politico, ma altrettanto certamente fu la situazione politica a determinarla e a fornire gli elementi per una struttura messianica di salvezza a venire. L'attuale condizione debole d'Israele, confrontata con la condizione di forza di quegli antenati che un giorno avevano conquistato la Palestina, veniva recepita dai profeti come un segno: Dio aveva abbandonato il suo popolo perché il suo popolo non era più degno di Lui. La sopraffazione che gli Ebrei dovevano subire dagli imperi mesopotamici era il castigo di Dio. Il riscatto lo si poteva sperare soltanto con l'avvento di un grande re, un vero «unto» del Signore, un vero «messia». Il suo nome? Isaia (7,14) ha proposto Emanuele che in ebraico significa «Dio con noi»; naturalmente non voleva indicare un nome proprio personale, bensì una funzione: riportare Dio ad Israele. Comunque, a parte Isaia, si preferì lasciarlo senza nome: era il Messia e basta.

Sarebbe stato il Messia, o il Re sacro, colui che avrebbe ridato ad Israele il suo Dio e la sua grandezza. La struttura salvifica elaborata dai profeti era inevitabilmente condizionata dall'unica struttura politica ritenuta valida in quei luoghi e in quei tempi: il regno. Verrà un Grande Re inviato dal Dio d'Israele e realizzerà l'Impero d'Israele. L'universalità del Dio, che prima era soltanto d'Israele, comincia ad affacciarsi proprio con Isaia, o con il cosiddetto Deutero-Isaia, come viene chiamato l'autore dei capitoli 40-66 del libro d'Isaia, nella visione di un riscatto non più contenibile nella semplice restaurazione del regno ebraico in Palestina, ma nella diffusione in tutta l'ecumene della legge del Dio d'Israele quale condizione primaria per l'instaurazione di prosperità e di giustizia nel mondo.

Poi venne Gesù il Cristo, cioè il Messia. E con lui il regno terrestre di Dio concepito dai profeti ebraici divenne decisamente il Regno dei Cieli, una realtà extramondana, trascen-

dente, come Dio stesso, l'esistenza terrena. Accettare questa nuova prospettiva comportava una professione di fede nella funzione messianica di Gesù, ma comportava soprattutto una scelta tra salvezza mondana e salvezza oltremondana. Donde si era Ebrei per nascita, ma si diventava cristiani per elezione mediante un atto di fede. L'atto di fede in una realtà oltremondana superava il condizionamento mondano della nazionalità o genericamente della nascita: si poteva nascere Ebrei o Greci o Romani, si poteva nascere ricchi o poveri, e tuttavia diventare pariteticamente cristiani, sudditi del Regno dei Cieli aperto a gente d'ogni condizione e d'ogni razza. Bastava un atto di fede nel Regno dei Cieli che peraltro, finché si era in vita, poteva essere soltanto sperato e non sperimentato. Di sperimentabile c'era l'Impero romano, l'unico modello storico della realtà metastorica prospettata dai cristiani in chiave di universalità, in quanto per esso si superava il condizionamento etnico mediante l'elargizione della *civitas Romana* a genti di qualsiasi razza.

Dico «bastava», ma non era cosa da poco: farsi sudditi del Regno dei Cieli significava sovvertire idealmente i regni terrestri; storicamente significò sovvertire l'Impero romano, il modello stesso della universalità, e contro i «sovversivi» sudditi del Re dei Cieli, l'Impero romano agì in termini di legge. La sovversione divenne martirio, testimonianza: una testimonianza anch'essa in termini di legge, tant'è che la fede testimoniata divenne legge a sua volta, quando l'Impero romano si trasformò in Impero cristiano, un impero nel quale si cadeva nell'illegalità se non «si credeva» o non si credeva nel modo giusto. Era ancora un «credere con alternativa»? Probabilmente sì, ma l'alternativa era piuttosto pericolosa e comunque illegale.

4. Certo è che la fede ha una storia; tuttavia se ne può par-

lare e se ne parla come se non l'avesse. Tale è la fede nella fede che se ne è fatta una qualità umana senza storia. Si *crede* (e senza alternativa!) che la fede vada constatata, magari misurata per i suoi effetti e differenziata per i suoi oggetti, ma non storicizzata. È diventata addirittura una virtù, indice d'un comportamento virtuoso.

Indipendentemente dagli storici oggetti di fede, agli occhi del buon cristiano d'oggi anche il pagano (per dire il non-cristiano in genere) che dimostra attaccamento alla propria «fede» è, a suo modo, un virtuoso. Non è stato sempre così, ma oggi lo è e non soltanto nella opinione comune, bensì a livello scientifico, storico-religioso.

Nell'opinione comune l'ateo, l'agnostico, lo scettico, insomma chiunque «abbia perso la fede» viene riguardato come persona poco virtuosa. Già, si dice così: «perdere la fede» invece che «non credere», come se l'aver fede fosse una qualità naturalmente umana che certe persone, per non esplicarla convenientemente hanno finito col perdere. Par quasi che si parli dell'atrofizzazione di un organo, per aver smesso di usarlo. La cattiva reputazione che accompagna il miscredente si spiega in linea generale (o socio-psicologica) con la diffidenza che di solito si ha per il «diverso»; nello specifico, cioè riducendo il tutto al nostro discorso, notiamo che a fare la «diversità» è appunto la mancanza di fede: un'altra attestazione del grado di qualificazione culturale che va attribuito al fideismo presso di noi. Ma al livello religioso istituzionale si va ben oltre: la mancanza di fede, per la teologia cattolica, è una colpa in senso stretto, in quanto la fede non si *perde* (anche la teologia usa questa espressione!) per determinate circostanze, bensì soltanto per propria colpa.

Recentemente c'è stato qualche teologo meno drastico al riguardo. C'è chi ha introdotto le circostanze attenuanti: l'eventuale condizionamento dell'ambiente sociale sulla volon-

tà personale. C'è chi ha proposto la considerazione di un «ateismo nominale», ossia un rapporto personale con la «trascendenza» negante la formulazione cristiana di Dio. Nel novero di questi «atei nominali», che sarebbero coloro che credono di essere atei e invece non lo sono, vanno compresi quanti, pur non praticando il cristianesimo né alcun'altra religione, affermano di credere tuttavia in un indefinibile (o non altrimenti definibile) «essere supremo». È un modo come un altro per far diventare «virtuosi», in quanto parzialmente intricati nel fideismo, e dunque recuperabili, anche i negatori della fede cristiana.

A livello della scienza storico-religiosa la fede laica in un essere supremo è stata oggettivata in una nozione attribuita, con eccessiva disinvoltura, alle culture più primitive, rendendole così più facilmente recuperabili alla nostra fede, come recuperabili appaiono gli «atei nominali». Al riguardo, completeremo la prima delle frasi citate sopra per esemplificare l'uso acritico del termine-concetto «fede»: «Uno dei temi più comuni delle credenze religiose dei popoli primitivi è la fede in un Essere supremo».

La «fede in un Essere supremo» presso i primitivi è stata scoperta nel secolo scorso dallo scozzese Andrew Lang. La scoperta di allora, se sottoposta ad approfondimento critico, si è rivelata una bella invenzione priva di reale fondamento, però è un fatto che l'etnologia ha entusiasticamente lavorato sull'invenzione di A. Lang, raccogliendo dovunque indizi validi a confortarla. L'etnologia religiosa, così facendo, ha dimostrato una reale fede nella «fede in un Essere supremo» delle culture primitive. Evidentemente era ben disposta a farlo.

Possiamo parlare di predisposizione – naturalmente culturale e non caratteriale – ad inventare un Essere supremo da attribuire alle popolazioni primitive. Tanto per Lang, quanto per l'etnologia posteriore, sia laica che confessiona-

le. Per l'etnologia confessionale – la scuola del padre Wilhelm Schmidt (1868-1954) – la cosa si giustifica nei termini della Rivelazione: era plausibile, anzi attendibile, che tra le popolazioni primitive, ossia quelle che si ritenevano culturalmente più prossime alle condizioni originarie dell'umanità, si trovasse una traccia del Dio che si era rivelato ad Adamo. Ma che dire dell'etnologia laica?

L'idea di Dio è una componente essenziale della cultura occidentale. Tenendo presente ciò, diremmo che quell'Essere supremo che veniva attribuito alle culture primitive era il Dio europeo opportunamente destorificato o comunque astratto dal contesto storico cristiano. Era una realtà filosofica (non necessariamente teologica) di cui l'europeo pare non possa fare a meno senza rinunciare a tanti pilastri della propria cultura, da Platone a Kant, tanto per fare due nomi di irrinunciabili, posti alle due estremità di un flusso temporale e speculativo che è cominciato poco prima di Platone ed è arrivato a poco dopo Kant. È così accaduto che l'europeo, anche quando in nome della libera ragione ha respinto la fede cristiana, ha tuttavia conservato il dio cristiano senza avere la coscienza che fosse tale, ma ritenendolo una realtà universale (pre-cristiana o a-cristiana), appunto oggetto della ricerca filosofica e non anche storica. Un esempio clamoroso: l'Ente supremo assunto dalla rivoluzione francese in sostituzione del rinnegato dio cristiano. Questo Ente supremo, pur essendo una concezione che si riteneva razionale e non religiosa, aveva comunque bisogno di un culto, tale e quale il rinnegato dio cristiano; vi provvide il pittore J.L. David che nel 1794 (anno II della nuova èra) istituì la festa dell'Ente supremo da celebrarsi ogni anno il 20 pratile (8 giugno). Ecco quel che era l'Essere supremo attribuito dagli etnologi alle popolazioni primitive: la stessa cosa, anche nella denominazione, dell'Ente supremo filosofico e parafilosofi-

co accolto e venerato dai liberi pensatori e come tale proposto alla Francia decristianizzata.

Non fa meraviglia, dunque, che si dica «fede in un Essere supremo» come se si dicesse «fede in Dio»; ma proprio da questo non fare meraviglia, dipende l'indisponibilità ad impostare un problema storico della fede. La fede senza storia diventa allora una virtù umana e non fa differenza che si parli di «fede in un Essere supremo» o di «fede negli spiriti della natura» o magari di «fede in un ideale», come si dice trasferendo a livello di un comportamento laico la religiosità connaturata al fideismo.

Ma la fede non è una virtù umana, direbbe o dovrebbe dire un cristiano. Infatti nel sistema elaborato dalla teologia cristiana si distingue tra virtù umane o naturali e virtù sovrumane o sovrannaturali; la fede fa appunto parte di queste ultime. E non basta, ma prima del cristianesimo la fede non era neppure una virtù né naturale né sovrannaturale.

5. Prima del cristianesimo le virtù individuate dalla cultura classica erano quattro: la saggezza, il coraggio, la temperanza e la giustizia. Le prime tre concernono l'edificazione personale, la giustizia concerne i rapporti interpersonali. La persona virtuosa, secondo il modello classico, era quella che usava correttamente le tre «anime» che Platone attribuiva all'uomo: l'intellettiva, la passionale e la vegetativa. Virtuoso era colui che usava nel giusto modo la propria intelligenza conseguendo la saggezza; virtuoso era anche colui che indirizzava a giusti fini le proprie passioni ricavandone forza e coraggio; virtuoso era infine colui che soddisfaceva nella giusta misura i propri appetiti in modo da trascendere la pura soddisfazione dei sensi, che non distinguerebbe l'uomo dall'animale. Anche a livello personale, almeno nel costrutto platonico, la giustizia era presente come la virtù delle virtù,

ossia come capacità di moderare le altre tre; ma è comunque a livello interpersonale o sociale o civile che soprattutto la giustizia veniva esplicata; per dirla con i Romani interessati più alla natura civica che alla natura umana: la giustizia consisteva nel vivere onestamente (*honeste vivere*), ossia nel rispettare i diritti altrui e nel dare a ciascuno il suo (*alterum non laedere, suum cuique tribuere*).

Il cristianesimo, per rivoluzionario che fosse, non pretese di scalzare con le proprie virtù quelle che nella considerazione degli antichi facevano il «buon pagano». Anche il «buon cristiano» non doveva essere da meno; doveva essere assennato, forte, moderato e giusto. Così anche nel nuovo sistema di valori elaborato dal cristianesimo trovarono posto le quattro virtù pre-cristiane: prudenza, giustizia, fortezza, temperanza. Furono accolte come disposizione dell'animo (*habitus*) al bene: almeno così le definì S. Tommaso. Ma furono aggiunte ad esse tre altre virtù propriamente cristiane che non derivavano da una naturale disposizione dell'animo, ma venivano infuse direttamente da Dio: fede, speranza e carità. Furono dette sovrannaturali o teologali per distinguerle dalle altre quattro come il sovrumano si distingue dall'umano.

Furono dette sovrannaturali in quanto eccedenti la natura umana. Erano diventate acquisibili dall'uomo soltanto con la venuta del Cristo, ossia per diretto intervento di Dio. Senza questo intervento divino l'uomo non sarebbe riuscito non dico a praticarle ma neppure a concepirle; tant'è che i filosofi pre-cristiani non le avevano concepite, eppure erano i più saggi tra gli uomini. Il loro massimo sforzo li aveva portati a individuare le quattro virtù umane che il cristianesimo non rinnegava, anzi le chiamava cardinali ponendole come base o cardine della stessa morale cristiana; però anche se necessarie non erano sufficienti per la salvezza in senso cristiano: la filosofia antica non bastava a intendere questa sal-

vezza, solo Dio poteva rivelarla e solo la nuova filosofia che era la «scienza di Dio», la teologia, poteva comprendere la rivelazione divina. Donde il nome di teologali attribuito alle tre virtù cristiane.

Le quattro virtù cardinali costituivano un sistema solidale: le tre anime platoniche coordinate nella giusta misura; ma quale solidarietà o sistematicità va attribuita alle tre virtù teologali?

C'è una stretta relazione tra fede e speranza. San Paolo, nella *Lettera agli Ebrei* (11,1), ha detto: «Fede è certezza nelle cose sperate, è dimostrazione delle cose che non si vedono». È una formula in cui troviamo la definizione della fede come di un credere con alternativa; ma l'alternativa non è una differente credenza, bensì un altro modo di credere, quello che diremmo filosofico per restare al tempo di San Paolo, e scientifico se vogliamo riferirlo al nostro tempo, insomma un credere sorretto da dimostrazione, vuoi nei termini della speculazione, vuoi nei termini della sperimentazione. Invece le cose credute dai cristiani non hanno bisogno di dimostrazione, ma di fede. La fede paolina (o genericamente cristiana) è essa stessa credenza e dimostrazione ad un tempo.

Che cosa dimostra? La verità delle cose sperate. Ecco dunque la speranza strettamente congiunta alla fede; quanto alla carità va assunta soprattutto in funzione pragmatica, ossia come un modus vivendi determinato da quella fede e da quella speranza; è una carità che regola i rapporti interpersonali e pertanto tiene il posto che alla giustizia attribuiva il vecchio sistema di valori (o il sistema «umano» in contrapposizione al sistema «divino»). Senza la speranza, la fede non sarebbe altro che eccessiva credulità; senza la fede la speranza non sarebbe altro che illusione. Ma usciamo dall'astrazione; qui non si sta parlando della capacità di sperare congiunta alla capacità di credere, qui si sta parlando del Re-

gno dei Cieli promesso dal Cristo. L'oggetto unico della speranza e della fede è la salvezza oltremondana, la vita eterna. È una realtà che si può sperare e credere, ma non dimostrare. Se ci si attiene all'indimostrabilità dell'oggetto di fede, dimenticando che si tratta di un realtà *post mortem,* si può anche parlare di fede negli spiriti della natura o negli animali totemici o negli dèi pagani «falsi e bugiardi» o in qualsiasi altra cosa che, agli occhi di un occidentale cristiano, deve la sua indimostrabilità al solo fatto di non essere vera. Ma questa «fede» in cose non vere può essere considerata una virtù? Obiettivamente la si direbbe un difetto.

CAPITOLO SECONDO

LA PAROLA E LA FEDE

1. La raccolta delle lettere di San Paolo comincia con la *Lettera ai Romani* e finisce con la *Lettera agli Ebrei.* Son le due lettere in cui soprattutto egli s'impegna a definire la fede in senso cristiano e i suoi effetti.

Agli Ebrei San Paolo intendeva dimostrare che tutti gli eroi della tradizione biblica, esaltati per la loro fedeltà a Dio, tuttavia «non ottennero quel che era stato loro promesso» (11,39). Non è che Dio avesse mancato di parola nei loro confronti, ma è che «Dio aveva qualcosa di meglio per noi [Ebrei vissuti dopo la venuta del Cristo], e ha fatto sì che essi non raggiungessero la perfezione senza di noi» (11,40). Vale a dire: la vera promessa di Dio era il Regno dei Cieli che si sarebbe instaurato con la venuta del Cristo (il Re); gli eroi biblici, prima di questa instaurazione, non avevano la possibilità di godere il premio oltremondano, né avere fede in es-

so, e tuttavia, una volta instaurato il Regno, vi saranno ammessi in grazia della loro fedeltà a Dio; però agli Ebrei di adesso la fedeltà a Dio non basta più per la salvazione, adesso occorre la fede. È la fede nel Regno dei Cieli, e non la fedeltà a Dio (cioè la pura e semplice osservanza della legge di Dio) ciò che fa cristiani.

Ai Romani San Paolo intendeva dimostrare che non erano svantaggiati nei confronti degli Ebrei ai fini della salvezza eterna. Gli Ebrei avevano il vantaggio di essere depositari della parola di Dio, avevano il vantaggio della fedeltà al dio unico della religione monoteistica, ma adesso che la fede sostituiva questa fedeltà o istituiva una nuova specie di fedeltà, i Romani, come le altre nazioni, erano alla pari con gli Ebrei o lo erano purché avessero fede nella parola di Cristo. E San Paolo annuncia che verrà a Roma proprio per portare la parola di Cristo e non per circoncidere, ossia per «ebreizzare» i Romani. Essendo la fede in Cristo l'unica discriminante, i Romani non sarebbero stati «ebreizzati», né avrebbero potuto esserlo per via del carattere etnico della religione ebraica; i Romani, invece, sarebbero stati «cristianizzati» come già lo erano alcuni Ebrei di fede, ma non tutti gli Ebrei, cui, per quel che concerne il Regno dei Cieli, la nazionalità ebraica non serviva a niente.

I Romani non avevano mai usato il termine «fede» (*fides*) per dire quel che San Paolo intendeva, ossia quel che noi – dopo San Paolo e dopo tanta letteratura cristiana – chiamiamo «religione». Il latino *fides* cominciò a significare «religione», e precisamente la religione cristiana, non prima del secondo secolo della nostra era. Dopo di che, per es., Tertulliano poté dire *fidem ingredi* per «diventare cristiano», o *de fide eicere* per «espellere dal cristianesimo». La stessa espressione latina *fides dei* ha un diverso significato se la troviamo in Cicerone o in S. Agostino; in Cicerone significa «aiuto di un

dio» e in S. Agostino significa «fede in Dio». Secoli di storia cristiana ci rendono difficile il senso dell'espressione ciceroniana, mentre capiamo benissimo l'espressione agostiniana, che è d'uso corrente presso di noi. Secoli di storia ci hanno fatto dimenticare che i Romani ragionavano in termini di salvezza relativa (in questo mondo), mentre i cristiani ragionavano in termini di salvezza assoluta (trascendente il mondo). Per i Romani la *fides* esprimeva un rapporto di reciprocità che certamente manca alla «fede» cristiana, in quanto concerne l'atteggiamento dell'uomo verso Dio ma non quello di Dio verso l'uomo; per i romani *fides* era soprattutto «lealtà» tra due soggetti (ecco la reciprocità di cui dicevo), in grazia alla quale ciascuno dei due, anche se uno è umano e la controparte è divina, ha certi obblighi verso l'altro: nello specifico, il soggetto più forte, il dio, deve fornire aiuto al soggetto più debole, l'uomo.

2. *Fides* era per i Romani «lealtà» nel senso che denotava lo stare ai patti, ai giuramenti; donde *infidelis* o *infidus* non era il miscredente (ossia l'*infidelis* degli autori cristiani), ma era colui su cui non si può contare, l'infido, lo sleale, lo spergiuro, l'incostante. Data l'importanza della lealtà nei rapporti umani, non fa meraviglia che i Romani avessero una dea Fides.

Il tempio della dea Fides sorgeva sul Campidoglio e la sua festa cadeva il primo ottobre. «Fede» era una qualità civile e una dea, l'una e l'altra necessarie per il mantenimento dell'ordine di Giove. Operavano entrambe nel segno di Giove garante dei patti tra i popoli. *Fides* e *foedus* (patto) derivavano da una stessa radice: *f(e/o)id*. Altro modo per dire «patto» era *pax,* «pace»; dalla radice *pac-* si sono formate le parole con cui s'indicava l'accordo (*pactum,* la cosa pattuita, *pactio,* l'azione del pattuire) e gli effetti dell'accordo, appunto la *pax,* la pace. I Romani concepivano anche un patto con gli

dèi, la cosiddetta *pax deorum,* e non dovrebbe farci meraviglia giacché anche nella nostra tradizione religiosa si parla di un'alleanza o di un patto tra Dio e gli uomini: si pensi all'Arca dell'Alleanza, fondamentale per il culto ebraico, o alle espressioni «Vecchio Testamento» e «Nuovo Testamento» adottate per indicare due diversi rapporti (o «patti») tra Dio e gli uomini.

La pace romana si fondava sulla fiducia (*fides*) reciproca e sul rispetto dei confini: insieme alla dea Fides operava nel segno di Giove anche il dio-confine Terminus; donde la tradizione riferita da Plutarco (*Numa,* 16): Numa Pompilio, il secondo re di Roma, «per prima cosa eresse un tempio a Fides e a Terminus». Quando Numa istituisce il culto della dea Fides, ecco che Roma acquista il carattere di una città nella considerazione dei popoli vicini. Quest'idea la troviamo in Livio (1,21,2), il quale rileva il «rispetto» (*verecundia*) che per la Roma di Numa governata dalla fides cominciarono ad avere i popoli vicini, i quali «fino allora l'avevano considerata più un accampamento di soldati che non una città».

I Romani avevano anche una dea Spes, la Speranza. Ora, visto lo stretto rapporto delle due virtù teologali fede e speranza, diventa interessante considerare anche il rapporto che per i Romani poteva esserci tra la dea Fede e la dea Speranza. Spes ebbe un tempio al Foro Olitorio durante la prima guerra punica; la festa natale di questo tempio cadeva il primo agosto. Mentre per Fides, quale sia stata l'epoca effettiva della sua instaurazione, la tradizione volle farla risalire alle origini della città, per Spes non si richiese tanto: non si ebbe interesse a porla tra i valori fondamentali (cioè coevi alla città) della *respublica.* Già questo è significativo. Ma a ben cercare si trova di più: si trova una contrapposizione tra la *fides* e la *spes* come tra due modi diversi e inconciliabili di porsi di fronte all'azione, o *fidando* nel proprio diritto o *spe-*

rando nella buona sorte; si trova insomma una opposizione in luogo della solidarietà stabilita dal cristianesimo tra la virtù della fede e la virtù della speranza. Dobbiamo ad A. Brelich una ricerca in tal senso; mi riferisco a quelle pagine delle sue *Tre variazioni romane sul tema delle origini* (Roma 1935) che rilevano come il sistema di valori romano abbia contrapposto due diversi campi d'azione divina: uno comune a Giove e a Fides, l'altro comune a Fortuna e a Spes.

In fondo non è che i Romani la pensassero molto diversamente da noi in fatto di fede e di speranza, a parte le due corrispondenti virtù teologali sottratte all'uso corrente e assunte nella normativa religiosa. Voglio dire: l'inconciliabilità della fede con la speranza ha resistito fino ai nostri giorni nonostante la rivoluzione cristiana. Infatti anche per noi, come per i Romani, delle due l'una: o la fede, che è certezza e non desiderio, o la speranza, che è mossa da un desiderio senza certezza. Ma la rivoluzione cristiana intendeva trascendere proprio il piano della realtà determinato dalla distinzione tra ciò che è e ciò che si vorrebbe che fosse, allo scopo di edificare una realtà che non è di questo mondo e dunque dovrebbe essere retta da una logica diversa da quella che regola le cose di questo mondo. Di qui il paradosso paolino della «fede nelle cose sperate».

3. Per un orientamento generale diremmo: la fede romana fondava la città degli uomini, mentre la fede cristiana fonda la «città di Dio». Oppure, rinunciando all'immagine agostiniana di una *civitas Dei*: la fede cristiana fonda la «credenza» nel Regno dei Cieli. Peraltro anche per i Romani *fides* poteva rinviare ad un credere: quando si trattava di qualcosa che veniva detto e richiedeva il convincimento di chi ascoltava, si poteva dire *fidem habere* in luogo di *credere*. In questo caso, la fides-lealtà non si trasformava semplicemente in fides-cre-

denza, ma restava quel che era e, proprio restando tale, fissava un rapporto di «lealtà» tra chi parlava e chi ascoltava: l'uno non avrebbe detto cose non vere e l'altro non avrebbe recepito in malafede quanto gli veniva detto. Tutto questo è importante per cogliere la stretta relazione tra «fede» e «parola», e quindi il passaggio dalla *fides* romana alla fede cristiana che derivava dall'apprendimento «in buona fede» della «buona parola», ossia dell'Evangelo.

La relazione tra fede e parola trascende certamente la cultura romana; non voglio farne un «universale», ma voglio intendere che, per es., la si coglie di più nella *pistis* greca che nella *fides* romana. *Pistis* corrisponde esattamente a *fides* tanto nel greco classico quanto nel greco ecclesiastico: è "fede" nel senso corrente, è la traduzione greca della dea romana Fides (in autori come Plutarco, Dionigi d'Alicarnasso, etc.), è la virtù teologale della fede. Ora *pistis* è etimologicamente connessa con il verbo *peithein*, che peraltro ha la stessa radice di *fides* (*pheith-* che in greco ha dato *peith-* e in latino *feid-*). Bene, fermiamo la nostra attenzione su questo verbo che al medio significa «fidarsi» e all'attivo «persuadere», «far credere». Chiara è la connessione primaria con la parola, con la comunicazione verbale: si tratta di fede nella parola data e fede nella parola detta. Oggetto della fede-pistis è comunque un «dire».

Abbiamo tirato in ballo la *pistis* greca che forse meglio della *fides* romana rivela la connessione con la parola; ma va notato che i Greci non ebbero mai una dea Pistis in corrispondenza della dea Fides romana: gli autori che chiamavano Pistis la dea romana Fides, traducevano semplicemente e non intendevano dire che la Fides romana corrispondeva ad una dea Pistis greca, come quando dicevano, per es., Zeus, o Hera, etc. per parlare dello Iuppiter romano, della Iuno romana, etc. I Greci ebbero eventualmente una dea Peithò (più

direttamente derivata dalla radice comune a *pistis* e *fides*); ma non si sognarono mai di tradurre Fides con Peithò. Né peraltro questa Peithò ebbe in Grecia la stessa importanza che i Romani attribuivano a Fides. Comunque Peithò non significava propriamente «fede», ma significava «persuasione», cioè l'effetto del *peithein*.

Esiodo nomina Peithò nella *Teogonia* (v. 349): l'annovera tra le Oceanine, ma è un nome e basta. Ne parla ancora nelle *Opere e i giorni* (v. 73), dove la troviamo in azione: «Le dee Cariti (le Grazie) e Peithò, la signora, misero collane d'oro attorno al collo» di Pandora. Pandora, nel racconto esiodeo, era stata creata da Zeus per ingannare gli uomini, e non sorprende che la persuasione (Peithò) sia messa al servizio dell'inganno (Pandora). Per intenderci: laddove Fides proteggeva dagli inganni e promuoveva la lealtà, Peithò, che promuoveva la persuasione, rendeva possibile l'inganno. Insomma la «bella parola» non è detto che fosse sempre anche la «buona parola»; d'altro canto tale era la stima per la forza suasiva dell'eloquenza nel mondo greco, che non si poté non considerarla un dono divino o farne in qualche modo una dea.

Un quadro generale sulla posizione di Peithò nella grecità lo si può ricavare da Pausania. Circa l'istituzione del culto di Peithò ad Atene, egli dice (1,22,3): «Quando Teseo ebbe riuniti in una città tutti i villaggi ateniesi, istituì per essa il culto di Afrodite Pandemia e di Peithò». Bene, ciascuno fece coeva alla propria città la divinità più congeniale: il romano Fides e l'ateniese Peithò. La connessione di Peithò con Afrodite era panellenica: c'era anche chi annoverava Peithò tra le Charites, le Grazie del corteo di Afrodite (9,35,3). A Mègara una statua di Peithò era situata nel tempio di Afrodite (1,43,6); a Olimpia, sul piedistallo della statua crisoelefantina di Zeus era raffigurata, tra le altre divinità, Afrodite che

veniva incoronata da Peithò (3,11,8). Il rapporto Peithò-Afrodite parla chiaro; brevemente potremmo individuarlo in un potere fascinatore che emana anche dalla parola «magica», la parola che incanta e seduce, come la bellezza nelle relazioni sessuali. A Corinto, proprio nell'agorà, sorgeva un tempio di Peithò (2,7,7); annesso al tempio era un edificio in cui aveva abitato il tiranno Cleone e, all'epoca di Pausania, era stato messo a disposizione dell'imperatore romano (2,8,1); come a dire: una volta Cleone e adesso Roma intendevano governare Corinto con la persuasione più che con la forza. A proposito del dominio esercitato con la persuasione in alternativa alla forza, vale la pena di ricordare un aneddoto riferito da Erodoto (8,111), in cui Peithò viene inserita tra «finte dee», e dunque rivela una consistenza non molto maggiore di esse, almeno nella considerazione dei protagonisti: Temistocle minaccia gli Andrii per costringerli a pagare un tributo ad Atene, e dice che Atene ha due dee, Persuasione (Peithò) e Costrizione (Anankàia); gli Andrii rispondono di non poter pagare perché essi hanno due diverse dee: Povertà (Penìa) e Bisogno (Amekanìa).

4. Per generalizzare al massimo la categoria della fede, senza peraltro uscire dai confini della nostra cultura, le forniremmo una dimensione che va dalla *peithò* greca alla *fides* romana, cioè dalla persuasione alla vera e propria fede. Se poi si vuole sconfinare, con l'idea di accedere ad un universale umano privo di condizionamenti culturali, non resta che prendere atto di una realtà fondamentale: oggetto di fede è un «dire», non un «dire» esclusivamente religioso, ma neppure un «dire» quotidiano. Si tratta di un «dire» capace di determinare un comportamento nella misura in cui si dà credito a quanto è stato detto. Quale oggetto della ricerca storico-religiosa questo «dire» è rinvenibile in varie forme:

rivelazioni, oracoli, profezie, giuramenti, formule rituali e magiche, preghiere, etc., dovunque si usi la parola.

La Rivelazione (con l'iniziale maiuscola) è una componente essenziale del cristianesimo. Essa è intesa nei termini di un intervento straordinario di Dio che parla agli uomini manifestando verità altrimenti inconoscibili. Non sono verità fini a se stesse, ma sono le verità indispensabili per la salvazione in senso cristiano. Tenendo presente ciò, si comprende come lo strumento assoluto della salvazione cristiana, cioè il Cristo, sia raffigurato come l'incarnazione della Parola (*verbum caro factum est*). Senza prendere coscienza del condizionamento cristiano, la fenomenologia storico-religiosa ha creduto di poter ridurre la «rivelazione» a componente religiosa pressoché universale, magari rinvenibile in contesti culturali del tutto diversi, per es. nei riti d'iniziazione. Mediante questi riti, dicono, si stabilirebbe una solidarietà tra iniziati fondata sulla «rivelazione» fatta ad essi di certa materia preclusa all'esterno del gruppo; e ciò varrebbe tanto per le iniziazioni tribali dei popoli primitivi quanto per le iniziazioni a società segrete, a culti misterici, a sette, etc. (per inciso: in tale ordine d'idee il Cristo stesso è stato a volte assunto come un «grande iniziato» e iniziatore ad un tempo). Ai nostri fini non è necessario intricarci in una discussione sulla validità dell'equiparazione tra iniziazione e rivelazione a livello fenomenologico, ma basta costatare che gli effetti della Rivelazione cristiana e quelli delle eventuali rivelazioni iniziatiche sono comparabili se li consideriamo come prodotti della «parola» e non per i rispettivi contenuti.

Anche l'oracolo è una «rivelazione». Ogni forma di divinazione è sostanzialmente una rivelazione. E si tratta sempre di una rivelazione che determina un comportamento futuro, anche se non necessariamente e dovunque il ricorso all'indovino si fa per conoscere il futuro. Anzi, il responso divinatorio concerne per lo più una situazione in essere (dunque

passata rispetto al momento della consultazione) e tuttavia ignota all'interrogante fino al momento in cui gli verrà rivelata; dopo di che egli *saprà* cosa fare o ciò che lo attende come conseguenza della situazione conosciuta mediante il processo divinatorio. Insomma l'oracolo, etimologicamente connesso col «parlare», è la «parola» che determina una futura salvezza (mondana) di chi quella parola ha ascoltato e ne ha dedotto il giusto comportamento, così come la Rivelazione è la «parola» che determina la futura salvezza (oltremondana) di chi ha prestato fede ad essa.

Diciamo «profeta», ma potremmo dire semplicemente «indovino» e ridurre la profezia a livello dell'oracolo. Tuttavia qualcosa ce l'impedisce: il modello ebraico del profeta. È un impedimento di scarso peso, purché non ci si lasci ingannare dalle parole e non si confonda il modello in questione con il termine con cui lo designiamo. Il greco *prophetes*, prima di tradurre l'ebraico *nabi*, indicava proprio l'indovino che pronunciava o interpretava l'oracolo, la risposta del dio consultato. Quanto all'ebraico *nabi*, prima di od oltre a qualificare i profeti biblici, indicava genericamente chi esercitava la divinazione; né si trattava di un istituto propriamente ebraico, ma era comune a tutte le culture del Vicino Oriente antico. Propriamente ebraico, invece, e forse non propriamente istituzionale, è il «profeta biblico» le cui parole superarono la contingenza di una consultazione oracolare e vennero a far parte della memoria storica d'Israele, al modo di una «rivelazione» fatta da Jahvè al suo popolo. Parlo di «profeti biblici» e non semplicemente di profeti, in quanto essi sono gli autori o i protagonisti di libri della Bibbia intitolati dal loro nome, i «libri profetici», che si cominciarono a redigere sin dall'VIII secolo a.C. Ma potremmo anche chiamarli «oratori» o «demagoghi» questi uomini eccezionali che nei momenti di crisi si addossarono il compito di fornire una

guida spirituale al popolo d'Israele; se furono detti *nabi* è perché si volle attribuire ad essi la stessa attendibilità di un *nabi*. Chiamarli oratori o demagoghi, d'altra parte, rende meglio la loro funzione storica che fu quella di determinare il comportamento di tutto un popolo prospettando una salvezza a venire, di una portata così grande (ne abbiamo parlato nel capitolo precedente a proposito del «messia») che, pur contenuta in questo mondo nella sua enunciazione originaria, sarebbe stata intesa dal cristianesimo come una prefigurazione della salvezza oltremondana.

Ci siamo dilungati sulla parola che determina l'azione futura mediante una «rivelazione»; diremo brevemente della parola che la determina mediante «costrizione». Parlo del giuramento per cui si presta fede alla parola data, ma non la fede in senso cristiano, bensì la *fides* in senso romano. E parlo anche della formula rituale (in cui comprendo preghiere, scongiuri, parole magiche, etc.) che «costringe» non colui che la pronuncia, bensì l'entità sovrumana o extraumana (anche impersonale, se si vuole) a cui essa è rivolta. La fede in tal caso investe semplicemente l'efficacia della parola.

Abbiamo generalizzato forse più del lecito, abbiamo comunque scavalcato i confini segnati dalla *peitho* greca e dalla *fides* romana, già piuttosto distanti tra loro, abbiamo fatto la massima astrazione possibile dalla storia rischiando un appiattimento al limite della banalità. È ora di invertire la marcia; è ora di tornare dalla parola genericamente efficace alla parola strettamente connessa con la fede nel contesto cristiano, cioè alla sola parola che è oggetto della virtù teologale della fede.

5. Le lingue romanze hanno derivato il termine «parola» (*parole, palabra*) da «parabola», ossia dalla parabola evangelica. Il linguista rileva giustamente che la cosa si spiega «solo a

condizione di una compiuta partecipazione popolare» alle letture evangeliche (così in Pagliaro-Belardi, *Linee di storia linguistica dell'Europa,* Roma 1963, p. 123). Ma c'è anche un'altra condizione: le letture evangeliche stesse, per produrre il trapasso di significato in questione, hanno privilegiato le parabole su altri contenuti altrettanto, se non più, edificanti. Il che può essere spiegato in vari modi, con riferimento sia ad un uditorio più disposto ad ascoltare favolette che non sermoni, sia al lettore-officiante intenzionato a riprodurre il magistero adottato da Gesù nei confronti di una folla impreparata a ricevere il suo messaggio. Ma direi che la causa prima è rinvenibile nel messaggio stesso: le parabole infatti hanno tutte un solo argomento: il Regno dei Cieli, che viene definito da Gesù mediante paragoni (*parabolé* in greco significa appunto «paragone»). Al riguardo va notato come quasi tutte siano introdotte dalla frase «Il Regno dei Cieli è come...». Dunque è qui che si può cominciare a cogliere la connessione cristiana tra «parola» (la parabola, la parola di Dio) e «fede» (nel Regno dei Cieli).

La prima parabola è quella che fornisce la chiave per comprendere il rapporto istituito dal Cristo tra parola e fede. In tale funzione ha per argomento se stessa invece che il Regno dei Cieli, è la parabola della parabola; voglio dire: spiega che la parabola è parola efficace (ai fini della salvezza), ma anche che la sua efficacia dipende dalla fede di chi ascolta. È la parabola del seminatore, il cui seme fruttifica soltanto se cade nel terreno fertile; e si conclude con le parole: «Chi ha orecchie per udire, oda» (Matteo, 13).

La prima parabola suscita qualche perplessità ai discepoli di Gesù. Essi si chiedono perché il maestro, invece di dire al popolo quel che aveva detto e diceva ad essi, parlasse per parabole-paragoni. E Gesù risponde: «Perché a voi è dato conoscere i misteri del Regno dei Cieli; ma a quelli non è dato». Gesù

distingue dunque tra i suoi discepoli, ossia coloro che la fede aveva fatti tali, e quelli che ancora discepoli non erano, ma sarebbero potuti diventarlo se le parabole trovavano in essi la fede necessaria alla conversione. Nel contesto che distingue tra gli ascoltatori della parola del Cristo i discepoli dal resto della folla, come gli iniziati ai riti misterici dai non iniziati, si comprende l'espressione «misteri del Regno dei Cieli»; ma non è che si trattasse di una dottrina esoterica, riservata ad una ristretta élite d'iniziati, si trattava invece di predisposizione a comprendere, o più precisamente a credere, ossia si trattava di fede: o la si aveva o non la si aveva. «A chi ha sarà dato, e in abbondanza», dice Gesù al riguardo. Ed egli è conscio della carenza di fede circa la sua persona e la sua missione, così che si rivolge agli increduli, che «vedendo non vedono, e udendo non odono né comprendono», parlando loro per parabole, affinché «si adempia su di essi la profezia d'Isaia la quale dice: Sentirete con i vostri orecchi e non comprenderete, guarderete con i vostri occhi e non vedrete».

Il ricorso di Gesù ad Isaia non risponde alla semplice esigenza di una testimonianza autorevole, ma va ben oltre. Per Gesù è come se la profezia d'Isaia non si fosse mai compiuta, anche se poteva sembrarlo, e si compisse invece soltanto adesso con la sua venuta. La differenza tra apparenza e realtà, nell'interpretazione d'Isaia fornita da Gesù, è quella stessa che corre tra gli eventi mondani di cui Isaia sembrava parlare e la salvezza oltremondana di cui parlava lui. E superfluo aggiungere che in verità Isaia si riferiva a questo mondo: alle traversie storiche con cui Dio avrebbe punito il suo popolo; e proprio in vista di questa punizione annunciata, Dio impone ad Isaia di parlare al popolo d'Israele rendendolo cieco e sordo al messaggio divino. «Fino a quando, Signore?», chiede Isaia. E il Signore: «Finché le città siano devastate e deserte, etc.» (Isaia 6,11 sgg.).

Dopo di che Gesù spiega ai propri discepoli, ossia a coloro che hanno fede e dunque possono capirlo: il seme di cui si parla nella parabola è «la parola del Regno», e questa parola fruttifica soltanto in chi è ben disposto ad accoglierla.

Lo avrebbe fatto ancora, ma quel giorno specialmente, il giorno in cui aveva fornito la chiave per accedere alla dottrina del Regno dei Cieli, Gesù disse molte cose alla folla e «tutte in parabole; e fuor di parabola non disse niente». L'Evangelista non si meraviglia che un argomento così importante come il Regno dei Cieli venisse trattato per parabole, e sia pure per ridurre ogni cosa al livello di ascoltatori impreparati a prestar fede al messaggio divino; ma anzi vede in ciò il compimento di un'antica profezia, e dunque una prova in più che Gesù è il messia annunciato dai profeti; raggiunge il suo scopo assumendo come profezia alcuni versi del *Salmo* 78, dove si fa una rivelazione delle cose occulte con la premessa: «Aprirò alle parabole la bocca mia».

Addottrinare mediante parabole, cioè paragoni, era tipico del mondo antico e non soltanto vicino-orientale; più che tipico, addirittura istituzionale, era presso gli Ebrei che nel loro libro sacro inclusero raccolte di paragoni o parabole o proverbi, a seconda di come si vuol tradurre ciò che essi chiamavano *meshalim.* I cosiddetti *Proverbi di Salomone* abbondano, se non di parabole, certamente di spunti per narrazioni sul tipo della parabola evangelica. La parola greca *parabolé* quando fu adottata per tradurre il termine che definiva gli apologhi di Gesù, significava «confronto», «paragone», «proverbio», «favola», «apologo», a seconda dei contesti. In latino si sarebbe potuto dire *proverbium* per tradurre *parabolé* e nella *Vulgata* è stato anche fatto (donde i *Proverbi di Salomone* di cui si è detto); ma poi proprio *parabolé,* che in latino non significava niente e dunque non poteva creare confusioni, fu assunta per indicare non un qualsiasi *proverbium,* ma la Paro-

la circa il Regno dei Cieli. Fu così che divenne «parola» tout court nelle lingue romanze.

6. Nel Vangelo di Giovanni i *meshalim* non assumono mai la forma di storietta, ma restano nei limiti della sentenza-paragone. La relazione che nei sinottici viene istituita tra parabola-parola e fede, nel quarto Vangelo diventa relazione tra la Parola personificata e Dio. Lo stesso salto di qualità fa la differenza tra il «paragone» sinottico e il «paragone» giovanneo, anche a partire da uno spunto comune, per es. la viticoltura. Nei sinottici troviamo la parabola dei cattivi vignaioli (Mt. 21,33; Mc. 12,1; Lc. 20,9), dove il padrone della vigna raffigura Dio e il figlio del padrone ucciso dai cattivi vignaioli raffigura Gesù; Dio punirà coloro che uccideranno Gesù, come quel padre punirà gli uccisori di suo figlio. In Giovanni (13), invece, il vignaiolo è Dio e la vite è Gesù: Dio poterà Gesù, ossia eliminerà i tralci infruttiferi di quella vite. A rigore, Dio dovrebbe potare l'umanità e non Gesù, e così è nella coerente prospettiva giovannea: se la Parola si è incarnata è diventata Uomo; dopo l'incarnazione Gesù è ancora Divinità ma è anche Umanità. È un discorso che va oltre il paragone, e si muove nei termini di un'identificazione tra due «emanazioni» divine la Parola e l'Uomo, riscontrabile nelle dottrine di tipo «gnostico» che appunto sublimano l'Anthropos portandolo allo stesso livello del Logos.

Nel quarto Vangelo, e nello stesso contesto in cui ha portato il paragone del vignaiolo e la vite, ad un certo punto Gesù dice ai sui discepoli: «È ora che non vi parli più per *meshalim* [*parabolai* in greco e *proverbia* in latino], ma vi parli in chiaro del Padre» (Gv. 16,23). E dall'insegnamento «in chiaro» Giovanni ha desunto il suo Prologo: «In principio era la Parola, e la Parola era con Dio, e la Parola era Dio... Ogni cosa è stata fatta per suo mezzo... E la Parola s'è fatta carne ed ha abi-

tato per un tempo tra noi». Questi è Gesù, di cui parlerà l'Evangelista, è il Gesù che «ha dato il diritto di diventare figli di Dio a quelli che credono nel suo nome; i quali non sono nati da sangue, né dalla volontà di carne, né da volontà d'uomo, ma sono nati da Dio». Ecco la sublimazione dell'Uomo (l'Anthropos) per mezzo della Parola (il Logos); ma la Parola non basta a sublimare-salvare; infatti possono diventare «figli di Dio» soltanto quelli che «credono»; donde il rapporto giovanneo tra la parola e la fede.

La «parola» sublimata da Giovanni è il *logos*, che la speculazione greca (particolarmente con Eraclito all'inizio e con gli stoici alla fine) ha posto come il principio ordinatore di tutta la realtà. Interessante, e forse utile, è ricordare come la storia di *logos* proceda esattamente all'inverso della storia di «parabola»: l'una procede dal «quotidiano» al «festivo», e l'altra dal «festivo» al «quotidiano». Mi spiego: in Grecia *logos* indicava il parlare quotidiano in contrapposizione a *mythos* con cui si indicava un parlare aulico, poetico; poi, una volta assunto come principio filosofico, *logos* divenne il segno di una verità superordinata, trascendente i sensi e dunque il «quotidiano», così che il *mythos*, che fino a quel momento aveva avuto una tale funzione, fu relegato a livello di falsità, capace di soddisfare (o ingannare) la gente comune, ma non certamente i filosofi i quali prestavano fede soltanto al *logos*. Per la parabola abbiamo il contrario: prima essa indicò la «parola di Dio» e poi, nelle lingue romanze, la parola umana, quotidiana.

Potremmo prolungare la comparazione, a partire dal rifiuto della parabola-storietta da parte di Giovanni in vista del più edificante *logos*, come se la parabola fosse in qualche modo assimilabile al «mito» (il *mythos* rifiutato dal *logos*). Il contenuto fabulatorio comune tanto al mito quanto alla parabola, permette in qualche modo l'assimilazione. Ma poi è necessaria la differenziazione: la parabola evangelica è even-

tualmente un mito escatologico, ossia un racconto con la prospettiva rovesciata rispetto a quella dei miti classici: questi procedono dal «prima della storia» all'attualità storica da essi «fondata», mentre la parabola procede dalla attualità storica al «dopo la storia», fondato dal suo insegnamento. Così che non fa meraviglia di trovare nelle parabole eventi e personaggi verosimili, anche se esasperati, mentre gli eventi e i personaggi mitici sono del tutto inverosimili; verosimiglianza e inverosimiglianza dipendono non dall'arbitrio del narratore, bensì dal doversi collocare la parabola nella attualità storica e il mito in una dimensione temporale del tutto diversa da quella attuale, ossia in un tempo prima del tempo, o in un «irreale» anteriore al «reale». Peraltro, dato che il tempo cristiano incomincia ad essere computato dalla nascita di Cristo, anche il momento della parabola è relativamente «fuori del tempo», e, sempre relativamente, le si può riconoscere la funzione «mitica» di fondare il tempo cristiano; e non basta, ma quegli eventi e quei personaggi che erano verosimili al momento della predicazione di Gesù, non sono più tanto verosimili al momento d'oggi: sono diventati inattuali (e dunque inverosimili), quasi che si trattasse di eventi e personaggi mitici, almeno a livello o a giudizio della gente comune. Tanto per dire che in fondo, anche se non è originariamente un mito, la parabola si avvia a diventarlo in un processo, però, che uno scienziato chiamerebbe asintotico, in quanto quale che sia il grado di approssimazione non si arriverà mai alla coincidenza, per via dei due opposti orientamenti fondamentali: escatologico per l'una, cosmologico (o cosmogonico) per l'altro.

7. Non è facile conciliare il prologo del IV Vangelo con l'attuale dottrina cristiana. Lo si direbbe un prodotto di quella corrente filosofico-teologica ellenistico-romana che va

sotto il nome di emanatismo o emanazionismo, in quanto considera la realtà come derivata da successive emanazioni dell'essere assoluto che è Dio. Giovanni si direbbe appunto un emanatista, e pertanto un irregolare rispetto alla norma creazionista fissata da S. Agostino e tuttora vigente. Circa questa irregolarità, che prima di Agostino non era ancora tale, ricorderò il caso di Scoto Eriugena. Questi, quattro secoli dopo Agostino, cercò di conciliare l'emanatismo neo-platonico con il sistema teologico agostiniano, e fu perciò accusato di eresia; il suo insegnamento subì diverse condanne ecclesiastiche: l'ultima fu comminata nel XIII secolo, ossia quattrocento anni dopo la morte di Scoto Eriugena.

Molto è stato scritto sulla concezione giovannea del Logos in rapporto al posteriore emanatismo, ma il rapporto che noi stiamo cercando è un altro: non ci interessa l'emanatismo ma ci interessa la connessione della parola con la fede nel contesto del quarto Vangelo, dove la parola è personificata da Gesù-Logos. Perché, per esprimere la divinità di Gesù, Giovanni ha fatto ricorso al concetto greco del *logos* che, d'altra parte, per quanto «divinizzato» dagli stoici, non ha alcuna connessione con la fede? Quel che non si spiega isolando Giovanni, si spiega associandolo alla corrente esegetica ebraica che conosciamo per mezzo del suo massimo esponente, Filone d'Alessandria. L'associazione, oltretutto, è suggerita anche dal fatto che Filone fu un contemporaneo di Giovanni.

Il problema di Filone fu sostanzialmente proprio il problema della fede e della parola: la fede ebraica nella parola rivelata da Dio. In risposta a tale problema Filone cercò di dimostrare la «credibilità» della rivelazione divina contenuta nel *Pentateuco,* fornendo un'esegesi alla greca dei cinque libri biblici, servendosi cioè degli strumenti euristici derivati dalla speculazione greca (Pitagora, Platone, Aristotele, gli stoici). Potremmo anche dire: Filone cercò di divulgare la fede

ebraica nel mondo culturale ellenistico-romano, col renderla credibile nei termini di una tradizione filosofica che quel mondo rispettava e venerava, così che avrebbero trovato, di riflesso, un certo rispetto anche gli Ebrei che tale fede praticavano fuori della loro patria. Diremmo ciò, magari confortati dall'unica notizia sicura sulla vita di Filone: nel 39 o 40 venne a Roma presso Caligola a capo di una commissione incaricata di difendere la comunità ebraica di Alessandria che, nel 38, aveva subito una dura persecuzione. Ma in verità non è facile (o è troppo facile!) restringere in questi limiti l'opera di Filone. Non si spiegherebbe la sua portata che va ben oltre la contingenza e investe tutta la cultura ellenistico-romana fino a Plotino, che molto gli deve e tuttavia non lo cita mai, fino ai Padri della Chiesa che spesso si trovano a ragionare di Dio con un linguaggio mutuato da Filone.

L'importanza di Filone Alessandrino – o se vogliamo della corrente ebraica ellenizzante, di cui egli figura come il massimo esponente, e a cui si può ascrivere anche l'autore del IV Vangelo – è data da ciò che diremmo l'invenzione della fede. Voglio dire: Filone non scrive per giustificare di fronte alle altre nazioni la «fede» ebraica, in quanto essa non è oggettivamente una fede, ma è semplicemente l'adeguamento (senza alternative) alla *torah,* la legge che rende Ebrei e regola il popolo ebraico. L'alternativa sarebbe la rinuncia non alla religione ebraica, ma alla nazionalità ebraica; e di questa eventuale rinuncia si è preoccupato Filone il quale ha tra l'altro indicato agli Ebrei dispersi nel mondo la possibilità di prendere una nuova nazionalità e di conservare al contempo la religione ebraica, che nei termini filoniani può cominciarsi a chiamare propriamente una fede. Filone in sostanza ha scritto per giustificare la *propria* fede – e quella degli Ebrei che come lui hanno rinunciato alla nazionalità ebraica e per non rinunciare anche alla religione dei padri debbono

compiere un atto di fede personale –, ossia la fede di uno che ha imparato a pensare alla greca, ha imparato a «logicizzare» ogni cosa, a ridurre al *logos* ogni realtà e ogni verità. Il suo sforzo fu la creazione di un sistema in cui *logos* e fede s'integrassero a vicenda.

La rivelazione era stata per gli Ebrei una comunicazione di Dio all'uomo; l'uomo – l'ebreo ossequiente alla *torah* –, da parte sua, aveva il culto per comunicare con Dio; bene, Filone trovò nel *logos* un nuovo modo di comunicare con Dio, un modo personale, individuale, superante l'ossequio alla *torah* comune a tutti gli Ebrei. Il *logos* filoniano diventa mediatore tra Dio e uomo proprio come la rivelazione; «parola» è l'uno e «parola» è l'altra: in entrambi i casi è la «parola» che *rivela* Dio. Il *logos,* in quanto equiparabile alla rivelazione, non può contraddire la rivelazione stessa, ma anzi deve confortarne l'efficacia e la verità, chiarendola a ciascuno fino all'assenso personale, la *synkatàthesis* degli stoici. L'assenso era per gli stoici un atto soggettivo e volontario correlato ad una ricezione dei sensi, che rende vero quanto recepito. Nello specifico filoniano il senso che recepisce è l'udito; ciò che viene recepito e sottoposto alla prova dell'assenso è la parola-rivelazione; donde l'assenso stesso diventa un atto di fede. In quest'ordine d'idee si può parlare di fede in senso proprio, ossia senza il rischio di travisare con categorie improprie una determinata realtà storica.

Filone si è fatto carico di fornire un orientamento al popolo d'Israele nella crisi di identità prodotta dall'inarrestabile processo di acculturazione al mondo ellenistico-romano. È un carico che, in altri tempi e in altre condizioni, era stato assunto dai profeti. Potremmo anche dire che Filone fu un nuovo «profeta», quanto a funzione, ma con una differenza formale: i profeti traevano la loro autorità da Dio, mentre Filone intendeva trarla dal *logos*. Un passo occorreva fare per

colmare il distacco, e fu fatto: il *logos* divenne, se non un «dio», almeno un'emanazione di Dio; divenne Logos, nome proprio di una persona metafisica agente come un «dio».

In tale ordine d'idee, la tradizionale attesa messianica poteva indurre gli Ebrei a recepire anche Logos come messia. Nessuna difficoltà per il processo di antropomorfizzazione; i profeti l'avevano previsto, donde Daniele (7,13 sgg.) può descrivere il Salvatore come «figlio d'uomo»: «Ed ecco venire sulle nuvole del cielo uno simile a un figlio d'uomo; egli giunse fino al vegliardo [Dio] e fu fatto accostare a lui. E gli furono dati signoria, gloria e regno, perché tutti i popoli, tutte le nazioni e lingue lo servissero; la sua signoria è una signoria eterna che non passerà, e il suo regno, un regno che non sarà distrutto». Logos è «figlio di Dio» simile a «figlio d'uomo»; Logos è Gesù il messia: questo intende stabilire Giovanni nel suo prologo, questo intende mettere in chiaro perché si sappia che cosa esattamente voglia significare Gesù che, pur essendo figlio di Dio, ha voluto definirsi «figlio d'uomo». Nei sinottici manca questa chiave, che Giovanni fornisce nel prologo, e l'espressione «figlio d'uomo» appare come una formula priva di uno specifico orizzonte concettuale, lo stesso orizzonte, peraltro, di cui è priva la traduzione latina del Logos giovanneo, quando lo fa diventare Verbum. È una traduzione che rileva il significato di *logos*-parola, ma esclude il significato di *logos*-ragione che il termine latino *verbum* non ha mai avuto.

8. Parabola, *logos, verbum* che sia, certo è che la parola ha un'importanza fondamentale nel cristianesimo come corrispettivo della fede. D'accordo che, indipendentemente dal cristianesimo si possa affermare che oggetto di fede (anche della *fides* romana) è sempre qualcosa che viene detto, dunque la parola, ma resta la differenza tra la possibilità di una

simile affermazione e la sua reale storicità, in quanto effettivamente fatta in sede di edificazione del cristianesimo. Ecco, al riguardo, che cosa dice S. Paolo: «La *fede* viene dall'udire e ciò che si ode è la *parola* di Dio» (*Romani* 10,17).

La fede salvifica cristiana nasce dall'udire e non dal vedere. «Beati coloro che hanno creduto e non hanno veduto», ha lasciato detto Gesù (Giovanni 20,19). Peraltro, una volta scomparso Gesù, la fede che chiedono gli evangelisti non può realizzarsi se non udendo il racconto di quel che egli ha fatto e ha detto. Ma forse nelle parole di San Paolo c'è qualcosa di più; forse non a caso ha parlato così proprio ai Romani, proponendo come innovatrice in fatto di religione l'attendibilità dell'«udire», eventualmente in contrapposizione all'attendibilità che aveva il «vedere» nella cultura romana.

A Roma la comunicazione divina, almeno a livello ufficiale del culto pubblico, era «visibile» e non «udibile». Essa avveniva mediante segni che dovevano essere visti e interpretati: *auspicia, extispicia,* tutti termini tecnici formati da *spicere,* «vedere». Nella dialettica patrizi/plebei, così come ci è documentata in Livio, ebbe un'importantissima funzione, a livello religioso, proprio la contrapposizione tra il «vedere» e l'«udire» le manifestazioni divine: i patrizi ritenevano prerogativa loro l'esercizio degli *auspicia*; i plebei volevano accedere a questo privilegio e, in attesa dell'equiparazione, proponevano anche un modo loro di partecipare al divino, mediante l'ascolto di «voci». Ricordo al riguardo l'episodio di un certo Cedicio, plebeo, a cui una voce «divina» aveva annunciato l'arrivo dei Galli, ma i magistrati patrizi non presero nella dovuta considerazione l'avvertimento. L'ho analizzato nel mio *Stato come conquista culturale* (Roma 1975, p. 52), in un contesto in cui appunto rilevavo come il costrutto annalistico esprimesse la dialettica patrizi/plebei.

CAPITOLO TERZO

LA BEATITUDINE SPERATA

1. La parola di Dio, prestando fede alla quale si è cristiani, ha un solo argomento: la vita eterna, la «beatitudine sperata». Questa espressione è di S. Tommaso, e la usa appunto per definire l'unico oggetto della fede, chiosando l'affermazione di S. Paolo per cui «Fede è certezza nelle cose sperate, è dimostrazione delle cose che non si vedono».

Tommaso d'Aquino distingue tra una qualsiasi credenza e la virtù cristiana della fede, che è tale, ossia virtù, soltanto in quanto «è diretta alla beatitudine sperata». Mutatis mutandis si potrebbe ripetere per S. Tommaso quanto si è detto nel capitolo precedente per Filone Alessandrino, in quanto l'uno e l'altro si sono sforzati di conciliare la propria fede filosofica nel logos-ragione con la fede religiosa nella rivelazione divina. Ciò che fa la differenza tra i due, oltre che naturalmente le rispettive soluzioni, è la rivelazione oggetto di fe-

de: per Filone è quella fatta da Dio al popolo ebraico, mentre per S. Tommaso è il Regno dei Cieli rivelato e promesso da Gesù. La soluzione di S. Tommaso – del tutto diversa dalla soluzione emanatistica di Filone – è che la fede è una virtù e non il prodotto di un ragionamento, ma non per questo è inconciliabile con la ragione, perché questa non ha i mezzi per negare quella; in altri termini: ciò che è vero per la fede, per la ragione è possibile.

La filosofia scolastica si è attenuta alla definizione della fede elaborata da S. Tommaso, promovendo così la dottrina che collega non fede e ragione, bensì fede e speranza a livello di valori sovrannaturali, o di virtù necessarie per raggiungere la salvezza sovramondana. Alle due virtù teoriche la dottrina aggiunse una terza virtù pratica, la carità, come guida al comportamento meritorio del premio eterno oggetto della speranza e della fede. Ma negli ultimi sviluppi della scolastica si cominciò a rilevare anche una dimensione pratica della fede teorica. Lo si deve sostanzialmente a Duns Scoto che, peraltro, attribuisce un valore pratico a tutta la teologia in quanto strumento per insegnare non le verità teoretiche della filosofia, ma le verità non necessarie alla ragione umana, dunque non dimostrabili per suo mezzo, e tuttavia indispensabili per orientare il comportamento umano in vista della salvezza eterna.

Duns Scoto imposta il problema nei termini con cui da allora in poi la fede diventa, nella nostra cultura, una scelta di vita, più che il credere con alternativa, che comunque già differenzia la fede da un credere senza alternativa. Duns Scoto associa la fede alla libertà tra il credere e il non credere nella vita eterna. Ecco il suo ragionamento: la conoscenza razionale che abbiamo dell'uomo non implica la necessità che egli sopravviva alla morte terrena e che, diversamente dagli altri esseri che nascono, vivono e muoiono, abbia la

possibilità di accedere alla felicità oltremondana; ciò che fa di queste nozioni altrettante verità non è la necessità razionale, ma è esclusivamente la fede, ossia un libero, volontario, personale consenso alla rivelazione di Gesù; si tratta di verità che, in quanto non raggiungibili dalla ragione naturale comune a tutti gli uomini, non sono universalmente necessarie, ma hanno valore soltanto per chi crede in esse.

La formulazione di Duns Scoto aveva lo scopo di differenziare il cristiano dal non cristiano nei termini del credente nella salvezza eterna contrapposto al non credente in essa; non aveva certamente lo scopo di differenziare la fede cristiana da altre fedi, in quanto per lui tutto si conteneva nella presenza o assenza di fede. Ma la connessione della fede con la libera volontà si è rivelata così produttiva nel nostro sistema di valori, da trascendere l'oggetto stesso della fede cristiana e da farne il fondamento di ogni religione storica, quasi che ogni religione storica fosse il prodotto di un impegno fideistico e non importa in che cosa, né se collettivo o individuale. La proposizione di una verità che è tale solo per chi ci crede, che in Duns Scoto dava forza e valore alla virtù della fede nel Regno dei Cieli, è scaduta, per bene che vada, a livello di un relativismo culturale acritico che attribuisce ad ogni popolo una sua fede, e magari anche qualcosa di simile al Regno dei Cieli, vista l'impossibilità di dissociare questo da quella (ma è un'impossibilità di cui tale relativismo non prende coscienza, e per questo l'ho definito acritico). Quando è andata male, è scaduta a espressione di uno scetticismo che riduce la fede a prodotto della «credulità» umana.

Mettiamo da parte i teologi a cui si è fatto ricorso soltanto per storicizzare il nostro concetto di fede, e puntualizziamo: se oggetto della ricerca storico-religiosa è la fede, è necessario che essa sia definita o intesa come «fede in una realtà oltremondana a venire». Può sembrare una definizione limi-

tata, angusta per lo stesso cristianesimo oltre che, a maggior ragione, per una ricerca storico-religiosa d'ampio respiro. Ma non è detto che ciò che sembra sia anche vero.

2. È innegabile che ogni costrutto fideistico cristiano sia fondato sulla salvezza eterna. Si dirà che al centro della fede cristiana c'è comunque Dio. D'accordo, però va osservato che il Dio cristiano *esiste* in funzione del Regno dei Cieli, ossia in funzione della salvezza eterna. Insomma, si è cristiani non perché si crede che Dio esista ed abbia creato il mondo, ma lo si è perché si crede nell'immortalità dell'anima e nella sua sorte oltretombale intesa come premio o castigo da parte di *quel* Dio.

Il teologo cristiano accerta con vari argomenti l'esistenza di Dio; dalle fonti della rivelazione, poi, ricava la definizione di Dio, e sia pure con la cosciente riserva di poterlo definire non nella sua essenza, che è infinita, ma soltanto per la sua azione. Dio diventa allora, e prima di tutto, il Creatore del mondo; ma il Dio creatore non è per questo «cristiano»; è invece «ebreo», perché in funzione della creazione del mondo la teologia può parlare soltanto del Dio veterotestamentario. Ma l'azione di Dio non si limita alla creazione del mondo: egli ha dato anche la legge agli uomini, e quindi può essere definito anche in funzione del giusto comportamento umano; bene, neppure il Dio legislatore è specificamente cristiano, tant'è che il cristianesimo non ha ritenuto di doversi adeguare alla legge veterotestamentaria (la *torah*). Si aggiunga che la differenza tra ebrei e cristiani, al riguardo, non è fatta dal modo di essere «giusti» al cospetto di Dio, ma soprattutto sono diverse le conseguenze: il Dio veterotestamentario premiava il giusto e castigava l'ingiusto *soltanto* in questo mondo, ossia senza la prospettiva escatologica in cui si riversa la fede cristiana. La soluzione di continuità tra il Dio ebraico e

il Dio cristiano è espressa nei termini di un nuovo «patto» (Nuovo Testamento) tra Dio e l'uomo; è appunto il nuovo patto quello che permette all'uomo di guadagnare il Regno dei Cieli, ed è appunto in funzione di questo patto che il Dio cristiano esiste, o, se vogliamo, è soltanto questa «azione» divina che definisce Dio in senso cristiano. Ma ancor meglio si può accertare la peculiarità del Dio cristiano funzionale in vista della «beatitudine sperata», quando si estende la comparazione oltre i limiti di un confronto tra il Dio veterotestamentario e il Dio neotestamentario.

Un dio creatore del mondo, ossia un dio che esiste in funzione della creazione del mondo, non è necessariamente né ebraico né cristiano. Il «creatore» è rinvenibile come una nozione religiosa (o precisamente mitica) di molti popoli, e si tratta per lo più di una nozione chiaramente relativizzata al momento della creazione, come dimostra il fatto che esso, creato il mondo, cessa ogni sua attività. Questo tipo di creatore è stato recepito dagli storici delle religioni come un dio, se non addirittura come Dio; ma la sua inattività, a creazione compiuta, ha posto qualche dubbio circa la sua effettiva divinità, così che, per non rinunciare a intenderlo come un dio, si è coniata per lui l'espressione «dio ozioso» (meglio in latino, perché meno blasfema: *deus otiosus*). R. Pettazzoni ha spiegato anche la funzione di questa oziosità: è la garanzia contro il rischio che egli intervenga ulteriormente sul mondo, operando su di esso trasformazioni non accettabili dall'umanità.

Né necessariamente ebraica o cristiana è la concezione di un dio che protegge se riceve un culto regolare e che punisce chi si rifiuta di venerarlo; un dio a cui si prega per ottenerne il favore e si chiede il perdono se si ritiene di averlo offeso. Tutti gli dèi delle religioni politeistiche sono così; a fare la differenza con il nostro Dio, da questo punto di vista,

non basta il fatto che il nostro è uno solo e quelli sono molti; anche il Dio ebraico era unico e tuttavia non differiva gran che, quanto al culto che esso richiedeva per assicurare la sua benevolenza, dagli dèi dei politeismi antichi; differiva soltanto per il suo particolare ed esclusivo rapporto col popolo d'Israele (di qui l'unicità), mentre gli dèi politeistici erano rapportati ai diversi aspetti della realtà (di qui la molteplicità).

Ogni necessità della concezione cristiana di Dio è contenuta nella prospettiva di una salvazione oltremondana. Tale prospettiva è l'unico elemento che distingue fondamentalmente il cristianesimo da altre religioni e che, al contempo, realizza un corpo cristiano nonostante la sua suddivisione in varie chiese o confessioni.

3. L'alternativa alla nostra definizione, che sembra troppo angusta per una ricerca d'ampio respiro, è l'estensione del concetto di fede ad ogni tipo di credenza. Ma il concetto esteso diventa inservibile per la ricerca stessa, in quanto rende impossibile la distinzione delle credenze religiose da altre credenze. Si ricordino, in proposito, le parole di Brelich che abbiamo riferito a suo luogo (cfr. p. 13): «Credere è un concetto generico e niente affatto specificamente religioso: si possono credere cose del tutto profane». Bene, è il momento di completare il pensiero di Brelich sulla questione, riportando le parole che seguono il passo citato: «Né la credenza religiosa si distingue da quella profana esclusivamente per il suo oggetto: anche su un piano puramente profano si può ritenere verosimile (cioè credere) che esista Dio, che ci sia l'immortalità, etc. Bisognerà quindi cercare di vedere che cosa distingua la credenza religiosa da altre credenze».

Di fatto, Brelich non fornirà alcun criterio teorico per procedere a tale distinzione, ma si limiterà a passare in rassegna le «credenze» oggettivate come religiose dagli studi: il

creatore, il *trickster,* il «primo uomo» (l'Adamo delle altre culture), l'eroe culturale o civilizzatore, l'antenato mitico, il dema, l'Essere supremo, il Signore degli animali, la Terra madre, gli spiriti, gli antenati, i feticci, le divinità, il dio unico delle religioni monoteistiche. Come a dire: non è la fede a determinare una religione, ma è una religione a determinare la fede; oppure: la categoria del «religioso» trasforma una qualsiasi fede in fede religiosa. Ma allora il problema non concerne più la fede e investe il concetto stesso di religione.

Siamo partiti con la domanda «che cosa è la fede?». Abbiamo cercato di rispondere producendo una definizione storica e non fenomenologica della fede, quale fiducia nella salvezza eterna, elevata a virtù cristiana. La definizione storica è sembrata troppo riduttiva, e abbiamo provato ad estenderla, ma così facendo ci siamo trovati di fronte alla domanda preclusiva «che cosa è la religione?». Il che non significa un'equiparazione tra «fede» e «religione» tale da autorizzare l'uso acritico dei due termini come se fossero sinonimi, ma significa tutt'altro. Significa lo scopo ultimo della ricerca storico-religiosa, il cui vero oggetto è, tutto sommato, la definizione di ciò che la nostra cultura recepisce *sub specie religionis.*

La storia delle religioni è nata dalla categorizzazione acritica della religione, come di qualcosa il cui significato era ovvio, ma appena nata ha cominciato ad esplicarsi soprattutto in risposta alla domanda «che cosa è religione?». Uno dei padri fondatori della storia delle religioni, F. Max Müller, ha appunto detto che gli studiosi della scienza delle religioni sono coloro che cercano di scoprire «che cosa sia la religione» (*Introduction to the science of religion,* Londra 1873, p. 90). In pratica ogni ricerca storico-religiosa ha rimesso in discussione la categoria del «religioso». Nella letteratura storico-religiosa, dagli inizi ad oggi, è stata materia del contendere: ciò che fosse già o non ancora religione; se la magia dovesse

essere considerata come religione; se il mito fosse o non fosse un prodotto religioso; come distinguere il mito dalla favola, dalla leggenda, ecc.

Relativizzando al nostro problema il discorso generale sulla religione, giungiamo a chiederci: che cosa ci permette di distinguere tra fede religiosa e fede non religiosa, se rinunciamo alla storicizzazione del concetto nei termini cristiani della fede nella «beatitudine sperata»? Ce lo permetterebbe soltanto un uso arbitrario della categoria del religioso, dato che per essa, come si è detto, non possediamo una definizione oggettiva, ma anzi è essa stessa l'oggetto fondamentale della ricerca. Magari poi una storicizzazione spinta del concetto di religione ci rivelerebbe quanto questo dipenda dalla nostra stessa religione storica, ossia proprio da un cristianesimo caratterizzato dalla fede nel Regno dei Cieli. Con il che il cerchio si chiuderebbe; e sarebbe una chiusura salutare per la capacità che avrebbe di impedire la fuga dalla storia perseguita da ogni costrutto fenomenologico.

4. Brelich apparentemente esemplifica a caso quando adduce la credenza in Dio e nell'immortalità, come due possibili oggetti di una fede profana, ma in realtà propone proprio i due concetti-cardine del cristianesimo: Dio e la sopravvivenza dell'anima. Si tratta degli elementi fondamentali della dottrina cristiana che, correlati, rinviano, come si è visto, all'unico oggetto reale della fede: la salvezza o la dannazione eterna, *in* Dio o *fuori* di Dio, ammissione al Regno dei Cieli o ripulsa.

Se si guarda a fondo, questo condizionamento, rinvenibile persino nella estrema astrazione tentata da Brelich, dimostra che la nostra definizione della fede («fede in una realtà oltre-mondana a venire»), oltre a non essere angusta per il cristianesimo, non lo è neppure in un discorso generale sulla religione, tanto da porsi come esempio tipico di credenza.

Quanto all'eventuale «piano puramente profano» in cui per Brelich si potrebbe credere «che esista Dio» e «che ci sia l'immortalità», porrei la questione se possa dirsi propriamente profano un discorso che affermasse l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Lo direi se mai «laico», se non è fatto istituzionalmente dal «clero»; o lo direi «filosofico» in contrapposizione ad un «teologico» ecclesiastico. Ma il problema è: il genericamente «religioso» è riducibile alle nostre categorie di «clericale» e di «teologico», chiaramente condizionate dalla storia del cristianesimo e non da una qualsiasi altra religione?

La dialettica clericale/laicale, certamente operante nella nostra cultura, è improduttiva, anzi deviante, se proiettata in altre culture. Ne darò un esempio, ricordando un caso di cui ho trattato in un mio lavoro (*Sui protagonisti di miti*, Roma 1981, pp. 156 sgg.). Manibozho (o Manabozho o Michabo) è un personaggio ricorrente nella mitologia degli Algonchini. Un autore ottocentesco, Daniel G. Brinton, lo ha recepito e presentato come un «dio», nonostante che i racconti su di lui lo raffigurassero «mezzo stregone e mezzo sempliciotto...; per farla breve, poco più che un buffone maligno che si delizia di scherzi grossolani, e abusa dei suoi poteri sovrumani per scopi egoistici e ignobili». Ora, ciò che non ha impedito a Brinton di annoverare questo strano personaggio tra «gli dèi supremi della razza rossa» è la tesi che i racconti algonchini su Manibozho fossero altrettante versioni corrotte di un'autentica e originaria figura divina; le versioni corrotte, secondo lui, starebbero alla concezione originaria come le figure del Salvatore e degli Apostoli rappresentate nei misteri medievali stanno a quelle originarie consegnateci dai Vangeli. Con questa interpretazione Brinton ha inconsciamente utilizzato la nostra dicotomia laicale/clericale, nei termini di una contrapposizione tra una religiosità popolare, non isti-

tuzionalizzata, non ufficiale, non «consacrata», e una religione edificata dall'azione e dalla speculazione ecclesiastica.

Quanto alla distinzione tra teologia e filosofia, essa non serve per distinguere un livello profano della credenza in Dio e nell'immortalità dell'anima. Intanto ogni discorso filosofico fondante una metafisica si svolge ad un livello superordinato rispetto al quotidiano-profano (appunto il «fisico»). Socrate proprio per parlare dell'immortalità dell'anima – ossia di una sorta di «beatitudine sperata» che lo induce ad affrontare serenamente la morte – nel *Fedone* cerca di attribuire al *logos,* il discorso filosofico, una realtà superordinata rispetto a quella quotidiana, tale comunque da renderlo capace di accollarsi la funzione religiosa che il discorso mitico aveva nella cultura greca. Poi è teologo, per la definizione stessa della teologia, ogni filosofo che parli di Dio, anche senza vestire i panni dell'ecclesiastico; lo è persino se nega l'esistenza di Dio. Voglio dire: la teologia è, sin dalla sua nascita, una branca della filosofia.

5. La possibilità di relativizzare la dicotomia laicale/clericale ad una distinzione tra credenza religiosa e credenza profana va comunque esclusa per una semplice considerazione: tale dicotomia è operante a livello politico e non religioso. Il laicismo è un indirizzo politico derivato dall'illuminismo e affermatosi nel secolo scorso a sostegno di tesi circa: l'aconfessionalità dello stato, l'indipendenza dello stato dalla chiesa, la separazione del campo d'azione religiosa dal campo d'azione civile. Il clericalismo, più che un vero e proprio indirizzo, è costituito da varie espressioni di una resistenza all'azione laicista. È nei confronti di tale resistenza che il «laico» diventa anche «anti-clericale», e alla lotta anticlericale risponde una controffensiva clericale: encicliche pontificie (dal 1832 al 1925), lettere pastorali, nascita di

partiti confessionali, cioè indirizzati a svolgere una politica religiosamente impegnata.

Il laicismo non mette in discussione l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, ma mette in discussione l'ingerenza ecclesiastica nel governo degli stati. Né, d'altra parte, il clericalismo promuove la fede nel Regno dei Cieli; anzi lo si direbbe esplicarsi in piena indipendenza da questa fede, dato che ha senso e consenso negli stretti limiti delle cose di questo mondo. Può sembrare un paradosso, ma da un certo punto di vista (quello storico-religioso) è proprio il laicismo che in qualche modo – certamente a suo modo e pro domo sua – ripropone la separazione del mondano dall'oltremondano, a cui risalgono le origini stesse del cristianesimo. Il laicismo, comunque, si muove certamente nell'ordine di un sistema di valori, la nostra cultura, in cui si distingue il «religioso» dal «civico», senza che il «religioso» sia anti-civico e il «civico» anti-religioso. Ne è la prova più chiara il nostro calendario festivo che contempla parimenti e senza contraddizioni feste religiose e feste civili.

Si dirà che la dialettica (non antitesi, per carità!) tra il «civico» e il «religioso» non dipenda tanto dalla nostra cultura globalmente intesa, quanto dalla proposta illuministica relativamente recente e che comunque ha avuto bisogno della Rivoluzione francese per trovare una rispondenza pratica e il peso che ha avuto poi ed ha tuttora nel dibattito politico. Chi la pensa così calca la mano sulla parte avuta dalla Rivoluzione francese nella vicenda, come per dimostrare che l'avvento della dialettica va considerato un sovvertimento di valori tradizionali e non l'adeguamento ad un sistema di valori consolidato da una lunga tradizione. Ma le cose non stanno così. La dialettica civico/religioso affonda le radici nella cultura dell'antica Roma dove per la prima volta si è distinto un campo d'azione civica, realizzato mediante la dia-

lettica pubblico/privato, da un campo d'azione religiosa, realizzato mediante la dialettica sacro/profano. Tale distinzione ha operato anche dopo Roma e la cristianizzazione della romanità (o si è trattato di romanizzazione del cristianesimo?), e sia pure in termini non propriamente romani, non certo in vista dell'edificazione di una *respublica* incompatibile con l'assetto monarchico medievale; alludo naturalmente alla lunga e inconclusa lotta per le investiture. La riacquisizione dei termini propriamente romani comincia col recupero umanistico della romanità repubblicana, che segna la fine del medio evo e l'inizio dell'evo moderno; segna in sostanza l'apertura di quella strada che alla fine, a distanza di secoli, ha portato all'esemplare e apocalittico trapasso del Regno di Francia nella Repubblica francese.

Possiamo delineare anche un altro trapasso a livello ideologico. Il medievale conflitto tra papato e impero, che aveva diviso il mondo cristiano in guelfi e ghibellini, prende la forma di un conflitto tra clericalismo e laicismo, almeno nei paesi cattolici in quanto caratterizzati da: accettazione dell'autorità religiosa del papa in qualche modo polarizzante anche le istanze politiche dell'antico guelfismo (in Italia abbiamo avuto proprio un neo-guelfismo, operante prima come movimento culturale e poi anche come movimento politico); distinzione del popolo cristiano nei due ceti tradizionali, il clericale e il laicale. Così avvenne che il ceto laicale, nel guadagnare a se stesso prerogative civiche, impose limiti all'azione mondana del ceto clericale; questo è il laicismo, questo è l'anticlericalismo dei paesi cattolici.

La distinzione originaria tra «laico» e «clerico» non corrisponde alla distinzione tra ciò che è fuori e ciò che è dentro la religione cristiana, ma definisce un ceto (discente) cristiano da un ceto (docente) cristiano; Il greco *laikòs,* a cui risale il termine laico, deriva da *laòs,* popolo, plebe. *Klerikòs* (cleri-

co) deriva da *kléros,* sorte, ciò che si ha in sorte, la parte assegnata, il compito, l'*officium*; donde il «clerico» può significare anche l'«ufficiale» che ha il compito di guidare la truppa (*laòs*). Peraltro l'*officium,* l'uffizio, è la preghiera liturgica quotidiana che debbono recitare i membri del clero; e «officiare» significa celebrare le funzioni religiose; bene, a questi *officia,* piuttosto che a quelli di chi comanda una truppa, il laico emancipato intese ridurre il ceto clericale.

La distinzione dei due ceti nel corpo cristiano si stabilì verso il III secolo (è già attestata da Tertulliano); fu accolta ufficialmente nel *Decretum Gratiani* (1152). Non è però riconosciuta dalle chiese evangeliche che affermano l'universalità del sacerdozio. Anche questo disconoscimento può essere visto come anticlericalismo (contro l'ordinamento cattolico); ma l'anticlericalismo evangelico si svolge in vista della diffusione dei privilegi religiosi, mentre l'anticlericalismo politico si svolge in vista di una loro limitazione.

6. La fede in Dio e nell'immortalità dell'anima, che è poi sempre e soltanto una fede in «beatitudini sperate», è religiosa anche se professata da un laico e in termini laici, ossia indipendentemente dall'insegnamento del clero. Né può essere una fede profana. La dialettica sacro/profano, come la dialettica clericale/laicale, non fuoriesce dall'ambito della religione. Profano significa qualcosa soltanto da un punto di vista religioso; è la religione a determinare ciò che è sacro distinguendolo da ciò che non lo è, appunto il profano; donde il profano è soltanto un attributo negativo, un attributo che indica non una qualità, bensì la mancanza di una qualità (anche nell'uso comune, essere profani significa essere incompetenti, mancare di quelle qualità che rendono possibile l'azione in un determinato campo).

Questo è vero sia per noi che cerchiamo di relativizzare

certi concetti alla realtà storica, e sia per il sociologo che opera per concetti assoluti. Per es., E. Durkheim scrive: «La divisione del mondo in due dominii che comprendono l'uno tutto ciò che è sacro e l'altro tutto ciò che è profano, è il carattere distintivo del pensiero religioso» (*Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Parigi 1912; trad. ital., Milano 1963, p. 39). Vale a dire: è il pensiero religioso ciò che crea *anche* il profano oltre che il sacro. Peraltro non avrebbe senso alcuno una frase che assumendo il profano come il «non-religioso», dicesse: il pensiero profano crea il «sacro»; anche se da un punto di vista strettamente storico si deve presumere che la produzione religiosa debba presupporre una fase antecedente non-religiosa; ma qui è in questione l'uso scorretto del concetto di profano, che correttamente funziona soltanto correlato al concetto di sacro e perciò soltanto in un contesto già religioso.

Quanto alla fase non-religiosa, non è necessario risalire alla notte dei tempi, ma basta fermarsi al momento in cui nella nostra cultura si formula il concetto di una religione realizzata dalla dialettica sacro/profano. Andare oltre significa prendere contatto con realtà culturali diverse, che noi travisiamo, e dunque precludiamo alla conoscenza, proprio con l'idea di comprenderle meglio; in verità vengono comprese non meglio, ma più facilmente, adattandole alle categorie operanti nella nostra cultura. La storia degli studi è piena di questi travisamenti che, spesso espressi in forma altamente suggestiva grazie a convincenti processi analogici, hanno trovato un'attendibilità parascientifica che oggi è molto difficile scalzare.

Nel nostro caso, mentre diamo ragione a Durkheim quando parla del «pensiero religioso» che crea anche il profano oltre che il sacro, poniamo dubbi sulla possibilità di proiettare la dialettica sacro/profano in culture diverse dalla nostra. E riscontriamo piuttosto come lo studioso occidentale che si

conceda una simile proiezione senza la necessaria critica storica, sia religiosamente condizionato, anche se si tratta di un Durkheim, che certamente non è religiosamente impegnato. Infatti quando sembra parlare in assoluto del «pensiero religioso», egli parla di un «pensiero religioso» che è proprio ed esclusivo della nostra cultura.

Capitolo quarto

ACQUA NEL VINO

1. A chiusura del capitolo precedente ho parlato di travisamenti che gli studi storico-religiosi hanno imposto come fatti oggettivi con i quali si trova a dover fare i conti ogni ricerca comparativa. Perché si è travisato? Perché i travisamenti hanno trovato attendibilità? Probabilmente sarebbe corretto rispondere caso per caso, trattando separatamente i presunti «fatti oggettivi» di cui stiamo parlando; e sono tanti: il tabu, il mana, il totem, il dema, l'Essere supremo (di cui si è già detto), etc. Bene, un'operazione in tal senso è cominciata: è un indirizzo degli studi che, in più di un'occasione, ho voluto definire «vanificazione dell'oggetto religioso». Si tratta di una definizione provocatoria, ma, se intesa al modo giusto, rivela una provocazione che non va oltre l'incitamento ad esercitare la critica storica sull'oggettivazione fenomenologica o antropologica della religione.

È una provocazione che non offende nessuno, né chi pratica una religione, né chi pratica una disciplina chiamata storia delle religioni; è una vanificazione che non pretende di togliere all'uno l'oggetto di fede e all'altro l'oggetto di studio; non vuole né sottrarre, né sminuire, né svilire. La vanificazione non è neppure un fine, ma è soltanto l'effetto secondario di una ricerca sulla funzione culturale (storica) di fatti e prodotti di culture diverse dalla nostra, che sono stati recepiti acriticamente *sub specie religionis*. Sto parlando di fatti e prodotti a cui è stata arbitrariamente attribuita la funzione che la religione ha nella nostra cultura, salvo a bollarli di magismo – ripetendo così la nostra contrapposizione tra religione e magia – quando sono sembrati decisamente irriducibili alle sublimità che attribuiamo ad una «vera» religione.

Il fine è dunque non l'eventuale vanificazione, ma: *a*) l'individuazione dell'arbitrario in categorizzazioni concernenti forme di religione o componenti religiose di cui parla e discute la storia delle religioni da più di un secolo; *b*) la ricerca delle condizioni storiche (e perciò dei condizionamenti) che hanno prodotto tali categorizzazioni in funzione di una scienza storico-religiosa. In ultima analisi, il fine è quello di storicizzare la stessa categoria del «religioso», in quanto va sempre di più rivelandosi fuorviante, e comunque inutile, per lo studio di culture diverse dalla nostra, e nelle quali la diversità si palesa anche, o soprattutto, nella mancanza di un «civico» da contrapporre al «religioso». Ricordo, a proposito di questa diversità, un significativo intervento al primo Convegno Internazionale di Antropologia Storica (Roma, 1983) dedicato alla discussione della validità storica e strumentale di certe categorie nella impostazione e nella soluzione di problemi concernenti il rapporto della cultura occidentale con il resto del mondo. Uno dei partecipanti, A. Ortiz, ha fatto notare come sia impossibile parlare di religione a pro-

posito dei Hopi (Arizona nord-orientale) – dei quali trattava nella doppia veste di antropologo e di appartenente alla nazionalità *hopi* – perché presso di loro non è rinvenibile il concetto di «laicità» (ma avrebbe detto meglio: la categoria del «civico») operante nella cultura occidentale ai fini di una delimitazione del «religioso».

Vanificazione dell'oggetto religioso può dunque significare anche il rifiuto del cosiddetto «specifico religioso» che nella letteratura scientifica ha condotto a costrutti irrazionalisti o psicologisti (psicologia della vita affettiva) giustificati dalla tesi che lo specifico stesso è tale da non permettere di avvicinare certi fatti se non con una partecipazione sentimentale capace di farli rivivere al ricercatore, o, per bene che vada, a partire dai sentimenti motorii attribuibili (e attribuiti!) alle diverse esperienze religiose. E una vanificazione che trova le sue radici nell'indirizzo di studi storico-religiosi promosso da R. Pettazzoni, ma che trova riscontro, magari come effetto secondario, anche nell'indirizzo antropologico promosso da C. Lévi-Strauss, di cui ricordiamo come l'esempio più adeguato *Le totémisme aujourd'hui* (Parigi 1962). Quali esempi della scuola pettazzoniana ricorderò i miei *Sui protagonisti di miti* (Roma 1981) e *Mistica agraria e demistificazione* (Roma 1986), e di Danila Visca, *La scoperta del tabu* (Roma 1986; proprio dalla mia introduzione a questo libro ho tratto la maggior parte del presente paragrafo).

Dirò dei rischi e degli equivoci di un'oggettivazione acritica in chiave religiosa, prendendo le mosse da un caso di cui mi sono occupato in *Mistica agraria e demistificazione.* Si tratta della connotazione culturale di un alimento, il sago, e di una bevanda, l'*uati,* rinvenibile presso i Marind-anim della Nuova Guinea, ossia presso una popolazione in cui, come presso i Hopi rammentati sopra e come dappertutto al di fuori della nostra cultura, è impossibile definire un campo

d'azione religiosa in contrapposizione ad un campo d'azione civica.

2. Il sago è una fecola che si ricava dal midollo di certe palme (soprattutto dei generi *Metroxilon, Cycas* e *Phoenix*); con questa fecola si fa una specie di pane, comunque un alimento usato come noi usiamo il pane. L'*uati* è una pianta (*Piper methysticum*) i cui steli masticati liberano, per mezzo della saliva, un alcaloide; la saliva non veniva inghiottita, ma la si raccoglieva in piccoli recipienti e poi la si beveva d'un fiato, ottenendo così una leggera ebrietà. Tra il sago, che si mangia per sfamarsi, e l'*uati,* che non si beve per dissetarsi, i Marind-anim hanno fissato un rapporto assimilabile al rapporto che noi abbiamo fissato tra il pane quotidiano-necessario e il vino festivo-superfluo.

Ora accade che questa analogia, fin qui contenuta nei limiti di un generico orientamento ai fini di una conoscenza indiretta (e dunque imperfetta) di certe realtà dei Marind-anim, possa suggerire un travalicamento con l'idea di perfezionare la conoscenza stessa. È così che siamo inavvertitamente portati a spiritualizzare la «festività» dell'*uati,* conferendole una sacralità da contrapporre alla «profanità» del sago, magari intendendo questo come un cibo del corpo in contrapposizione a quello inteso come cibo dell'anima. Presa questa strada, recepiremmo la contrapposizione *sago/uati* nei termini della contrapposizione materia/spirito su cui si fonda tanta nostra filosofia e, in ultima analisi, la nostra religione cristiana. Peggio ancora se, puntando tutto sulle proprietà psico-stimolanti dell'*uati,* arriviamo ad identificare l'alterità, che questa bevanda significa rispetto alla «quotidianità» significata dal sago, con la nostra idea di un extramondano salvifico accessibile per via estatica al modo dei mistici cristiani.

Il travalicamento dall'analogia all'identificazione, nel caso specifico, è un rischio che può correre chiunque, in quanto avvezzo a recepire certe cose nel segno della religione, ma non lo storico delle religioni. Non perché questi non sia ugualmente condizionato, ma perché si rende conto del condizionamento ed evita metodologicamente di spiegare fatti culturali altrui nei termini della nostra religione, o, come accade talvolta, di spiegare la nostra stessa religione cercandone le radici in elementi culturali esotici (aperta la porta dell'identificazione, diventa lecito muoversi in entrambi i sensi: in entrata e in uscita). Lo storico delle religioni evita anche di cercare spiegazioni nei termini di una fenomenologia religiosa che la nostra cultura ha prodotto come una specie di «grammatica del sacro», che sarebbe poi l'ordinamento su basi analogiche (alla maniera delle grammatiche prodotte dall'analogismo linguistico) di materiale già classificato sotto il condizionamento diretto o indiretto della nostra religione.

Il fatto sta che io non ho trovato niente di religioso nell'*uati* e nel suo uso, anche se questo appare in più di un senso ritualizzato; né vi ha trovato niente P. Wirz, l'autore della monografia sui Marind-anim. Se me ne sono occupato, e ampliamente, in qualità di storico delle religioni, non l'ho fatto con l'idea di conferire sacralità all'*uati,* magari ricorrendo ad una fenomenologia religiosa delle sostanze inebrianti per via degli effetti psicostimolanti ed evasionistici della bevanda, dei quali peraltro ho tenuto la massima considerazione nella mia analisi. Il mio interesse è stato mosso dalla funzione «cosmicizzante» che i Marind-anim attribuivano alla contrapposizione *uati/sago.* Dico «cosmicizzante» per dire: normativo ai fini della costituzione di un sistema di valori. Valori religiosi? Questa specificazione, evidentemente necessaria per la nostra cultura, non lo è per altre culture, almeno fino

a prova contraria; e non sono certo i Marind-anim a fornire una prova contraria.

In breve: i Marind-anim collocavano l'*uati* in un campo d'azione maschile e il sago in un campo d'azione femminile (tra l'altro: le donne non dovevano bere *uati*; o lo bevevano per abortire, ossia per rinunciare al compito assegnato alla condizione femminile); e la dialettica maschile/femminile presso di loro «cosmicizzava» al modo con cui presso di noi «cosmicizza» la dialettica sacro/profano. Analogia sì, ma identificazione no. Nonostante l'analogia, è impossibile sbagliare identificando il maschile/femminile dei Marind-anim con il nostro sacro/ profano, perché questo è in funzione della sola religione, mentre quello era in funzione di tutta la cultura *marind*. Noi distinguiamo, anche per i rispettivi prodotti storici, una «cosmicizzazione» religiosa da una «cosmicizzazione» civica; la prima è quella che ha prodotto la Chiesa (o le Chiese), la seconda è quella che ha prodotto lo Stato (o gli Stati). Per i Marind-anim tale distinzione non sussiste: per loro dobbiamo parlare di «cosmicizzazione» e basta. Se se ne deve occupare lo storico delle religioni, peraltro con la coscienza di non potervi trovare alcunché di specificamente religioso, ciò accade perché la storia delle religioni ha aperto una prospettiva che rende la «cosmicizzazione», ancorché areligiosa, oggetto della propria indagine (tant'è che ha coniato per essa un termine nuovo, specifico, che, non essendo quotato dai dizionari, siamo costretti a porre tra virgolette).

3. Sia chiaro, comunque, che indicando occasionalmente un oggetto d'indagine storico-religiosa non intendo fare epistemologia, non intendo definire i principii di un'astratta scienza denominata storia delle religioni. Intendo, invece, parlare di una libera e concreta ricerca storica, semplicemente e solamente storica, senza principii né fini, senza nep-

pure metodologie precostituite, ma rispondente ad una esigenza storiografica intesa come componente fondamentale della nostra cultura, e pertanto irriducibile a definizioni assolute, ossia non culturalmente condizionate. Vedremo meglio in seguito, e in un apposito capitolo, il senso di questa affermazione. Qui ne accerteremo la validità pratica riprendendo la quadruplice proporzione analogica istituita nel paragrafo precedente: il sago sta all'*uati,* come da noi il pane sta al vino, come il quotidiano sta al festivo, come il necessario sta al superfluo.

È chiaro che la proporzione analogica funziona soltanto a patto di ridurre tutti i suoi elementi ad un stesso piano di realtà: o astratta o concreta; è anche chiaro che non si possono far diventare nomi concreti le qualità astratte (quotidiano, festivo, necessario, superfluo), e dunque diventa necessario far diventare astrazioni gli elementi concreti: il sago, l'*uati,* il pane, il vino. È così che questi vengono recepiti come altrettanti simboli, e del sistema simbolico di una determinata cultura deve certamente occuparsi lo storico delle religioni, senza peraltro che il simbolismo di per sé sia già caratterizzabile come religioso: il simbolismo del sago e dell'*uati* non lo è, nonostante la funzione «cosmicizzante» che gli abbiamo riconosciuta; il simbolismo del pane e del vino lo diventa nel rito eucaristico cristiano.

Nell'eucaristia pane e vino possono significare la doppia natura del Cristo: l'umana-fisica (il pane) e la divina-spirituale (il vino). In tal caso il genericamente «quotidiano» e «necessario» si riferirebbe alla natura umana, all'uomo che per vivere *necessita* del pane *quotidiano* (come recita la preghiera cristiana). Ma Gesù ha detto: «Non di solo pane vivrà l'uomo» (Matteo 4,4); con queste parole ha aperto all'uomo una nuova dimensione, quella in cui si vive spiritualmente nutriti dalla parola di Dio. Il vino, in quanto «festivo» e «su-

perfluo» rispetto al pane «quotidiano» e «necessario», fu assunto a connotare la nuova dimensione e a differenziarla dalla dimensione connotata dal pane; la nuova dimensione è «festiva» perché permette la stessa comunicazione col divino che si realizza nella festa religiosa, ed è anche «superflua», naturalmente non nel senso di «inutile», bensì nel senso etimologico di «traboccante», «trascendente». È la dimensione in cui opera Gesù, non in quanto uomo, ma in quanto Dio.

Tutto bene sin qui, ma poi sopravviene una constatazione: nel vino eucaristico si mescolano alcune gocce d'acqua. A quale scopo? La ricerca di uno scopo diventa necessaria quando si parla di simboli; però nel nostro caso, se facciamo astrazione da certi fatti storici, non riusciamo a cogliere uno scopo diverso da quello che abbiamo colto nel simbolismo del pane e del vino: l'acqua nel vino, diremmo, è una semplice ripetizione dell'idea della doppia natura del Cristo, in quanto l'acqua «necessaria» come il pane significherebbe, come il pane, la natura umana del Cristo, mentre il vino ne significa la natura divina. I fatti storici da cui non dovremmo fare astrazione sono: il processo di vinificazione degli antichi e il Concilio di Firenze del 1439-1443.

La vinificazione antica otteneva un prodotto da bere con l'aggiunta di acqua. Così infatti servivano usualmente il vino Greci e Romani, tanto che *miscere* (acqua e vino) finì per prendere il senso assoluto passato poi al nostro «mescere». Dunque a priori va ammessa la possibilità che l'aggiunta di acqua al vino eucaristico non sia un atto simbolico, ma dipenda esclusivamente da una consuetudine che il rito ha incorporato senza renderla particolarmente significativa e tuttavia conservandola, come sempre succede per ciò che viene ritualizzato, anche quando e dove una vinificazione diversa avrebbe fatto scomparire l'annacquamento dall'uso comune. È una possibilità che lo storico delle religioni non

deve trascurare perché per arrivare al vino-simbolo deve partire dal vino-bevanda (interessandosi perciò ai modi del berlo, di produrlo, etc.) proprio per cogliere, quando c'è, il salto di qualità. La saussurriana «arbitrarietà del segno» ci impone di distinguere tra significante e significato, in modo da non attribuire al primo la necessità del secondo; ma non ci dice di trascurare il significante. Anzi lo stesso Lévi-Strauss, che ha introdotto in antropologia lo strutturalismo linguistico, raccomanda di conoscere bene i significanti prima di parlare dei significati; lui ha sempre fatto ciò: «Ho lavorato circondato da mappe celesti corrispondenti alle differenti latitudini allo scopo di identificare le stelle e le costellazioni riferite nei testi indigeni, ho lavorato con trattati geologici, geografici e meteorologici, con libri di botanica, di mammologia e ornitologia» (*Strutturalismo ed ecologia,* in «Culture» 1, 1977, p. 12).

Ora, però, dobbiamo constatare che la possibilità di una insignificanza religiosa dell'aggiunta di acqua al vino eucaristico non va oltre il 1443, la data del Concilio fiorentino nominato sopra come secondo fatto storico da prendere in considerazione. Non va oltre, perché proprio in quel Concilio fu prescritto *significativamente* di versare alcune gocce d'acqua nel vino che il rito avrebbe trasformato in sangue di Cristo.

4. Correlando l'antico sistema di vinificazione e di consumo del vino con il Concilio di Firenze del 1439, si rende possibile utilizzare nella ricerca storica la distinzione teorica tra l'arbitrarietà del significante e la necessità del significato, sempre che non ci si interessi tanto al significato di per sé, quanto, o piuttosto, alla sua aderenza con gli scopi per cui il Concilio stesso era stato convocato. Dal nostro punto di vista il vero problema storico-religioso è dunque contenuto nel-

l'intenzione di *quel* concilio che ha scelto *quel* modo di bere vino per l'esecuzione del rito eucaristico. Ma c'è chi non la pensa così; c'è chi identifica significante e significato, e inavvertitamente attribuisce al primo tutto il valore del secondo, istituendo un modo equivoco di fare storia delle religioni. Chiamerei «simbolistico» un indirizzo del genere.

Il «simbolista», vantando una particolare sensibilità per lo «specifico religioso» (per le «ierofanie», direbbe Eliade), storce il naso a sentir parlare di vinificazione (roba da positivista!). Il guaio è che in tal modo si comincia a voltare le spalle alla vinificazione, e si finisce per voltarle al Concilio del 1439. Il fatto storico, quale che sia, viene vanificato grazie a questo procedimento del tutto opposto a quello adottato da noi e che vanifica proprio certe equivoche oggettivazioni fenomenologiche (e simboliste: il simbolismo si ascrive alla fenomenologia). Vanificato il fatto, non rimane che colmare il vuoto con il simbolo, cui si conferisce una realtà propria (naturalmente «sacra») trascendente il contesto storico che ne attesta la funzione o addirittura l'istituzione. Quasi che non sia tale contesto a fare il simbolo, ma il simbolo a fare il contesto.

Poi, però, succede che il simbolista deve fare i conti con l'importanza che la nostra cultura attribuisce alla verità d'ordine storico, donde il suo problema diventa: fornire una verità storica al simbolo precedentemente destorificato. Parrebbe un problema senza soluzione, eppure un bravo simbolista riesce a trovarla: fare la storia del simbolo stesso, come di una realtà fornita di una propria dimensione spazio-temporale. Per quanto riguarda il simbolo «acqua nel vino» ha adottato questa soluzione una studiosa, E. S. Drower, che nel 1956 ha pubblicato a Londra un libro intitolato *Water into Wine*. Ne è sortita una bella storia, una storia che va ben oltre il Concilio del 1439; è una storia che racconta come

l'«acqua nel vino» sia una «Santa Unione» (titolo del quinto capitolo), simbolo di una unione sessuale rituale, e come un rito del genere risalga alle nozze sacre (ierogamia) di un Dio e di una Dea, caratterizzanti la festa del nuovo anno in Babilonia. Certo è che se i padri conciliari del 1439 avessero saputo tutto questo, avrebbero esitato ad adottare un simbolo compromesso dal paganesimo antico-babilonese, e per giunta di carattere vagamente orgiastico. Si dirà che non lo sapevano. Appunto: ragionare al modo di un simbolista significa sostenere la tesi che un simbolo s'impone di per sé, anche all'insaputa di chi lo adotta. Con il che il simbolo viene portato al livello delle «ierofanie», manifestazioni del sacro (quasi irruzioni), che Mircea Eliade ha teorizzato, catalogato e analizzato nel suo famoso *Traité d'histoire des religions,* dove del resto si afferma che «il simbolo prolunga una ierofania o le si sostituisce, ma [...] all'occorrenza è esso stesso una ierofania» (trad. ital., Torino 1934, p. 463).

Il passaggio dal simbolo alla ierofania, o più precisamente dalla Drower a Eliade, ha qui il solo scopo di relativizzare il tutto ad un momento databile degli studi storico-religiosi. Nello specifico, risalire a questo momento giustifica il fatto che per spiegare l'«acqua nel vino», la Drower abbia tirato in ballo il capodanno babilonese e la ierogamia. Per quanto riguarda il capodanno babilonese, la Drower si è mossa nel senso che la storia delle religioni di allora le indicava: cercare le origini remote della attuale realtà religiosa; più remote erano e più significativamente importanti diventavano. Ora, una tesi storicamente accettabile è che la cultura mesopotamica costituisca il momento più remoto della nostra cultura (urbana e superiormente organizzata); donde ogni strada diretta alla ricerca dell'originario porta inevitabilmente alla Mesopotamia; poi in Mesopotamia troviamo la festa di capodanno (festa detta dell'*akitu),* che è il rito più noto e più stu-

diato di quella cultura, così che ha finito per diventare il ricettacolo o la spiegazione ultima di ogni fatto religioso, ogni volta che è stato possibile (e sia pure a costo di clamorose forzature). Quanto alla ierogamia, dirò che era un tema divenuto ricorrente quando scriveva la Drower; anzi, più che un tema, era ormai un termine tecnico del linguaggio storico-religioso, ossia un termine da usare senza bisogno di approfondimenti critici. E lo si usava, senza starci a pensar su, per classificare ogni genere di congiunzione sessuale, conferendo un arbitrario valore esegetico alla classificazione. Voglio dire: tutto quello che si classificava sotto il lemma «ierogamia», si riteneva già spiegato da tale definizione, e spiegato per lo più in chiave di rappresentazione mitico-rituale della fecondità-fertilità (che è poi la chiave adottata dalla Drower).

5. Non disconosco il valore orientativo di una classificazione, ma lo restringo appunto nei limiti di un orientamento di massima, al quale poi dovrà seguire la vera ricerca storico-religiosa. Nel nostro caso ritengo dunque lecito usare il termine tecnico «ierogamia» per indicare sommariamente una realtà che può rappresentarsi nei termini della sessualità come congiunzione di un uomo con una donna, e nei termini della potabilità come mescolanza di vino con acqua; ma poi mi chiedo: che cosa aveva a che fare questa «ierogamia» con il Concilio che ha prescritto di aggiungere acqua al vino eucaristico?

Quel Concilio, voluto dal papa Martino V, aveva in progetto la riunificazione con i cristiani armeni, siri, maroniti, caldei e giacobiti: una riunificazione da ottenere dirimendo i contrasti cristologici che dividevano il corpo cristiano. Dunque il problema storico-religioso (e non simbologico) riguarda il possibile rapporto tra la congiunzione sessuale (eventualmente rappresentata dall'«acqua nel vino») e la na-

tura del Cristo (il tema cristologico discusso in quel Concilio). Poste le cose a questo modo, diventa interessante ricordare che un migliaio di anni prima del Concilio fiorentino la congiunzione sessuale, sia pure santificata dal rito nuziale cristiano, è stata usata come figura adatta a rappresentare una tesi cristologica. Lo ha fatto Teodoro, vescovo di Mopsuestia (odierna Misis, in Turchia), per il quale nel Cristo si ha una congiunzione (*synàpheia*) del divino e dell'umano paragonabile a quella dell'uomo e della donna che nel matrimonio, secondo la Scrittura (Matteo 19, 5-6), divengono «una sola carne». Ma a questo punto, per non rischiare di raccontare storie alla maniera della Drower, invece di fare storia, occorre un attimo di riflessione.

Se tanto il matrimonio quanto il vino annacquato possono dare l'idea di ciò che un simbolista direbbe la *coincidentia oppositorum,* sempre che abbia resistito al fascino di una spiegazione in termini di fecondità-fertilità, non è detto che l'«acqua nel vino» significhi la «ierogamia». Se assumiamo l'una e l'altra per la loro funzione simbolica, non possiamo poi pretendere che un simbolo significhi l'altro, anche quando entrambi rinviano ad una stessa realtà. D'altronde la «ierogamia», una volta trasferita da un contesto culturale non cristiano ad un rito cristiano, non è altro che un simbolo, e per giunta neppure un simbolo operante nel contesto cristiano, bensì soltanto nel costrutto della Drower, che ha trasformato in simbolo l'eventuale rito mesopotamico (ammesso che sia mai esistito come tale; ma questa è un'altra questione).

Non dico che la riduzione delle «nozze sacre» a simbolo sia un atto arbitrario, ma dico che l'arbitrio della Drower comincia e finisce quando il simbolo stesso viene assunto come significato e non come significante, il che l'ha portata erroneamente a concludere che il rito eucaristico significhi il

rito ierogamico mesopotamico. Chiarito ciò, non faccio difficoltà ad ammettere una certa contiguità, a livello simbolico e cristiano, tra nozze, vino e acqua. Non fosse per altro, perché quando Cristo diede la sua prima manifestazione di sé e dei suoi divini poteri, lo fece in occasione di *nozze* trasformando l'*acqua* in *vino*. È una contiguità che si specifica in una coppia di antitesi: maschile/femminile per le nozze, vino/acqua per la bevanda. Conservando tale ordine all'accoppiamento delle antitesi, troviamo da una parte il vino e la mascolinità, dall'altra l'acqua e la femminilità. Questo ordinamento ideale ha un buon riscontro storico-comparativo. Ne abbiamo fornito un esempio nel paragrafo 2, a proposito dei Marind-anim della Nuova Guinea, presso i quali l'*uati*, la loro bevanda inebriante (festiva e superflua, come da noi il vino) era riservata ai soli maschi. Più vicino a noi (nello spazio e non nel tempo) è il caso dell'antica Roma dove una disposizione attribuita a Numa proibiva alle donne di bere vino. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi a piacere, ma con quale risultato?

Il fatto religioso non va cercato nella congiunzione sessuale o matrimonio che sia, né nell'acqua mescolata al vino, né nell'attribuzione di femminilità all'acqua e di mascolinità al vino; ma va cercato entro gli stretti termini del Concilio fiorentino, dove si è creduto di disciplinare il rito eucaristico che il Concilio Vaticano II ha definito «fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione».

6. Nel Concilio fiorentino, in quella specifica occasione, l'«acqua nel vino» diventa un simbolo religioso (cristiano), e tuttavia non per sempre. Prima era soltanto un modo di sorbire il vino, dopo sarà un elemento rituale dell'eucaristia, una norma liturgica e niente più. Quel Concilio voleva raccogliere tutta la cristianità nel segno della natura contempo-

raneamente umana e divina del Cristo; bene, questo «segno» doveva esprimersi ritualmente più che in un atto di fede individuale; doveva esprimersi in un'azione collettiva, «assembleare», appunto la messa.

Circa la possibilità di esprimere la commistione dell'umano col divino mediante la commistione di acqua e vino, si è detto sopra, quando tuttavia ci siamo anche chiesti che scopo avesse ripetere, annacquando il vino, quel che era già espresso dalla combinazione del pane e del vino nel rito eucaristico. Adesso rispondiamo: il Concilio fiorentino voleva ribadire una tesi cristologica, e per ribadire ritenne opportuno che la si ripetesse nella consacrazione del vino. Il dettaglio della rappresentazione rituale può forse darci una idea delle intenzioni e del modus operandi di quei padri conciliari.

La transustanziazione del pane e del vino, a differenza della transustanziazione dell'«acqua nel vino», avviene separatamente, mediante due singoli atti di consacrazione. Questa separazione poteva ideologicamente rinviare alla necessità di distinguere nel Cristo una natura umana, rappresentata dal pane-corpo, da quella divina, rappresentata dal vino-sangue, nei termini di una fisiologia tradizionale che faceva del sangue la sede della forza vitale o dell'anima (per es., della *nefesh* degli Ebrei). Una simile interpretazione avrebbe dato ragione a quanti sostenevano di dover distinguere nel Cristo una natura carnea umana e una natura spirituale divina, come se questa in lui avesse preso il posto che il sangue-anima ha in un comune mortale. Ora appunto un'idea del genere in vari modi affiora nella cristologia monofisita che accomunava le varie comunità orientali che la Chiesa romana intendeva ridurre a sé (e alla propria cristologia) mediante il Concilio fiorentino progettato ai fini di una ricomposizione del corpo cristiano. Fu così che il Concilio, mettendo da parte, per così dire, la cristologia teorica, quasi lasciata ad un'at-

tività teologica extra-conciliare, presunse di raggiungere lo scopo con una cristologia pratica, agita e non pensata: qualche goccia d'acqua nel vino eucaristico avrebbe espresso meglio che a parole la natura indissolubilmente umana e divina del Salvatore.

Il Concilio fiorentino, prescrivendo la commistione di acqua e vino, ha eliminato la contrapposizione tra necessario-immanente e superfluo-trascendente, tra umano e divino, tra l'uomo e Dio. Si è mosso nel senso della ricerca cristiana del superfluo-trascendente (la «sete» cristiana di Dio), imponendo nel rito eucaristico, dove soprattutto tale ricerca trovava il suo oggetto (e la «sete» la sua «bevanda»), la tesi cristologica per la cui proclamazione era stato convocato. Dopo di che, l'acqua nel vino cessa di essere un simbolo e diventa un «mistero», ossia, secondo il significato che a questo termine davano gli antichi, diventa un rito iniziatico capace di realizzare una partecipazione mistica con l'alterità divina. Pertanto l'officiante recita: «Per mezzo di questo *mysterium* dell'acqua e del vino, concedici di partecipare della divinità di Gesù Cristo, colui che si è degnato di partecipare della nostra umanità».

Prima del Concilio fiorentino il vino annacquato era soltanto una bevanda e non un simbolo; l'aggiunta di acqua poteva dipendere soltanto da una maniera tradizionale di bere il vino. Ad ogni modo, questo dovrebbe essere l'orientamento di partenza quando ci si accinge alla ricerca storica di un «prima» che non è necessariamente l'«originario». Sarebbe una ricerca positivista, se così indirizzata, in quanto concernerebbe i sistemi di vinificazione, le differenze regionali e temporali tra i vari sistemi di vinificazione e, di conseguenza, tra i vari modi di bere il vino; ma non sarebbe una ricerca positivista alla vecchia maniera, di quando cioè si riduceva ogni prodotto culturale a certi *realia* assunti come

causa non causata (e non mette conto la qualità della causa, se psichico-spirituale o fisico-materiale); non lo sarebbe perché non servirebbe a collegare un dopo a un prima, in rapporto di effetto/causa, bensì a distinguere tra prima e dopo il Concilio fiorentino.

Prima del Concilio fiorentino l'uso liturgico di un modo profano di bere il vino con l'aggiunta di acqua poteva o non richiedere nessuna giustificazione o essere giustificato in qualsiasi altro modo, ma indipendentemente dalla tesi cristologica che il Concilio ha inserito nella liturgia cattolica. Per esempio: il vino eucaristico è il sangue di Cristo; però quando al Cristo crocifisso «uno dei soldati forò il costato con la lancia, subito ne uscì sangue e acqua» (Giovanni 119,34) e non sangue e basta; dunque, per riprodurre il sacrificio del Crocifisso nel rito sacrificale della messa, è giustificabile che si aggiunga un po' d'acqua al vino-sangue di Cristo.

Capitolo quinto

CRISTOLOGIA E SALVEZZA

1. Abbiamo detto a suo luogo, e non abbiamo difficoltà a ripeterlo, che ogni costrutto cristiano si fonda sulla salvezza eterna. Ora, però, in seguito alla tesi svolta nel capitolo precedente, vien fatto di interrogarsi sul rapporto che ha la cristologia con la salvezza eterna, nonché, in subordine, sul rapporto dei concili con la cristologia e con la fede.

Non intendo parlare della cristologia in astratto, ossia in quanto partecipe della teologia dogmatica, ma, da storico delle religioni, guardo piuttosto ad un fatto storico databile: guardo alla cristologia che nasce nel IV secolo, si prolunga per un paio di secoli e lì finisce. Finisce, potremmo dire, per aver dato fondo a tutte le possibili soluzioni del problema concernente la natura del Cristo; oppure: finisce con la vittoria storica di una soluzione di maggioranza, quella che non negava né attenuava la divinità del Salvatore. Comun-

que gli effetti della crisi cristologica di quegli anni si protrassero molto più in là nel tempo, perché per essa la cristianità si modellò in una forma storica in cui l'unitarietà chiesastica e dottrinaria fu sempre di carattere maggioritario e perciò sempre soggetta a frazionamenti minoritari (eresie, scismi).

Il modello, diremmo, si strutturò sugli eventi di quel IV secolo: l'eresia di Ario, la crisi cristologica, il Concilio di Nicea del 325, il primo concilio ecumenico, che aveva lo scopo di fissare il dogma cristologico e lo fissò *a maggioranza,* il conseguente scisma della minoranza ariana. Per una comprensione del modello di cui stiamo parlando è necessario chiarire alcuni punti. Primo: distinguo tra eresia di Ario e crisi cristologica, perché Ario non intendeva fare cristologia; voglio dire che al centro del suo interesse non era tanto la definizione del Cristo quanto la definizione di Dio; la crisi cristologica che seguì, e che lo coinvolse, va riguardata come la ricerca di un'identità cristiana attraverso l'identità del Redentore, che era stata messa in discussione dalla formula ariana tesa a dimostrare l'assoluta trascendenza e unicità di Dio. Secondo: scismi ce ne erano già stati, ma non avevano avuto un reale fondamento dottrinario; erano piuttosto ribellioni all'autorità ecclesiastica, dissidi locali con un raggio d'azione limitato. Terzo: i significati originari di eresia e dogma erano pressoché equivalenti, indicando l'uno la «scelta» (tra opinioni diverse) e l'altro l'«opinione» (scelta); poi negli autori cristiani si cominciò a intendere per eresia l'espressione di una opinione dottrinaria personale in contrasto con la dottrina comune accreditata; ma fu col Concilio di Nicea che l'eresia acquisì l'odierno significato in contrapposizione al dogma, quando appunto col dogma, ossia l'«opinione» prodotta dalla comunità dei credenti a mezzo dei vescovi che li rappresentavano, s'intese definire l'identità cristiana.

Per ridurre al tema dell'identità cristiana i fatti determinanti del IV secolo, occorre riferirsi a quel che si è detto a suo luogo (Cap. III, paragrafo 2): si è cristiani non perché si crede che Dio esista e abbia creato il mondo, ma lo si è perché si crede nell'immortalità dell'anima e nella sua sorte oltretombale intesa come premio o castigo da parte di *quel* Dio. Non ho difficoltà ad ammettere che questa formula, anche se corretta da un punto di vista storico-religioso, non potrà mai essere accettata da un teologo. Bene, neppure Ario l'ha accettata. Ario non ha accettato passivamente la realtà cristiana individuabile con la nostra formula. Quanto meno ha inteso porla in discussione, a partire da quello che per lui doveva essere un punto fermo, indiscutibile: si doveva essere cristiani proprio e soltanto riconoscendo un solo Dio, per la sua essenza e non in funzione della redenzione e della salvezza eterna. Era, come si vede, un punto fermo che snaturava il cristianesimo; dunque non fa meraviglia che il cristianesimo difendesse la propria natura, condannando, alla fine, la tesi ariana, pur se teologicamente ineccepibile e comunque saldamente fondata su passi della Sacra Scrittura.

L'astratta concezione di un Dio «essenziale» e non «funzionale» induceva a fare astrazione anche dalla prospettiva della redenzione, e quindi dallo stesso Redentore. È quanto fece in effetti Ario col negare la divinità del Cristo, senza curarsi gran che della sua definizione, purché non lo si considerasse consustanziale a Dio. Ma quel che importava ad Ario non coincideva con quel che importava al cristianesimo; in tal senso ritengo valida la contrapposizione tra l'interesse «cosmologico» di Ario e l'interesse «soteriologico» della religione cristiana, più volte adottata dagli studiosi. La definizione ariana di Dio non costituiva un problema se non per una correlabile definizione del Salvatore. È così che nasce la cristologia come risposta alla sfida teologica di Ario; e sul terre-

no cristologico, nel quale si vede costretto a combattere, l'arianesimo soccombe.

2. Tutto, dunque, comincia nel IV secolo? Non dico questo, dato che di ogni fatto storico si possono sempre trovare i presupposti, e nello specifico per trovare i presupposti della formula ariana e della cristologia non abbiamo che l'imbarazzo della scelta. Però l'attenzione eccessiva ai presupposti rischia di farci perdere di vista che proprio nel IV secolo, con l'editto di Costantino, nasce un *nuovo* cristianesimo, che organizza in una *nuova* struttura i presupposti pre-costantiniani. È nel IV secolo che il cristianesimo diventa una *religio licita* e pone la sua candidatura a religione imperiale. Il che richiedeva un difficile passaggio dal regime delle chiese locali, che fino a quel momento avevano espresso il cristianesimo, al regime di una chiesa che doveva essere universale («cattolica») e romana come universale e romano era l'Impero. Ma era ancora universale e romano lo stesso Impero? Di fatto non lo era più: si era diviso in due tronconi di cui uno soltanto era romano, mentre l'altro era greco; è questo il modello dicotomico (latinità/grecità) che l'organizzazione ecclesiastica riuscì al massimo a realizzare nel suo tentativo di esprimere un corpo cristiano unitario. Ma a parte la carenza del modello imperiale, erano i fattori congeniti al cristianesimo quelli che soprattutto ostacolavano l'edificazione di una Chiesa «romana» e «universale».

All'inizio del IV secolo le regioni più cristianizzate erano gli antichi regni ellenistici, dunque greci per lingua e per cultura. Il cristianesimo era greco: in greco è redatto il Nuovo Testamento; greca fu la prima traduzione del Vecchio Testamento; le capitali ellenistiche Alessandria e Antiochia furono i primi grandi centri culturali della cristianità; *Christòs* è un nome greco; persino l'aggettivo che avrebbe dovuto indicare

l'universalità, ossia *katholikòs,* è greco; si faceva teologia usando il linguaggio ereditato dalla filosofia greca; si ragionava di *ousia,* di *hypòstasis,* etc., quando in latino mancavano i termini relativi e per *ousia* e *hypòstasis* si usava l'unico termine *substantia* (il termine *essentia* per *ousia* fu coniato solo più tardi).

Quanto all'universalità, era un'esigenza di Costantino più che un'aspirazione del regime chiesastico cristiano; e Costantino non era neppure cristiano (fu battezzato soltanto in punto di morte). In pratica ogni grossa sede vescovile faceva chiesa a sé, anche per questioni di carattere dottrinario, e fino al momento costantiniano tale ordinamento poteva anche andar bene: si avevano controversie sia teologiche che territoriali, ma si risolvevano per lo più senza eccessivi clamori; bastava a sistemare le cose un concilio regionale che, per quanto riguardava la dottrina, o accettava o respingeva una tesi teologica, per poi eventualmente espellere il portatore di una tesi giudicata eretica (ossia «personale» e in contrasto con l'opinione comune), il quale tuttavia poteva trovare credito, o comunque rifugio, presso un'altra chiesa parimenti cristiana di diritto e di fatto. Era successo a Origene, il primo teologo cristiano, che espulso dalla chiesa di Alessandria fu accolto dalla chiesa di Cesarea; ed era successo allo stesso Ario, ugualmente rifiutato da Alessandria e accettato a Cesarea. Ma dopo il Concilio di Nicea, questo trasmigrare da una chiesa all'altra non sarebbe stato più ammesso, in quanto contrastante con l'unitarietà dottrinaria e disciplinare pretesa da Costantino. Il dispositivo conciliare, infatti, non si contentava di condannare l'arianesimo, ma con appositi canoni disciplinari vietava che la condanna di una chiesa fosse resa inoperante da un'altra chiesa.

Il passaggio dalla scala regionale alla scala ecumenica, ossia dai concili o sinodi locali al Concilio di Nicea, fece fare anche all'eresia, quale che fosse, un grosso salto di qualità: lo

diremmo negativo in quanto da «opinione personale» diventò «opinione anti-cristiana», ma fu anche positivo se consideriamo la notorietà che gli conferiva un consesso mondiale. È questo salto di qualità che in un certo senso fece di un semplice prete, Ario, il vero protagonista della storia cristiana del IV secolo; o ne fece l'eroe negativo, l'antagonista, e tuttavia necessario perché l'eroe positivo, il protagonista, cioè Costantino, potesse esplicare la sua giurisdizione nel campo della cristianità, senza essere né vescovo, né prete, né teologo e neppure battezzato. Peraltro dai rapporti personali del protagonista con l'antagonista risulta una sorprendente mancanza di ostilità: Costantino rispettava la personalità di Ario, anche se il suo Concilio lo aveva condannato; ne favorì in vari modi (anche colpendo insigni anti-ariani) la riabilitazione, e alla fine ordinò al vescovo di Costantinopoli di riammetterlo solennemente in quella comunità ecclesiastica. Fu veramente l'atto finale: Ario morì alla vigilia della cerimonia e Costantino l'anno seguente (337).

Ho equiparato Ario e Origene, ma non con lo scopo di ravvisare, come di solito si fa, nella teologia di Origene i presupposti della teologia di Ario; volevo soltanto rilevare quel che significò nella storia del cristianesimo l'istituzione del concilio ecumenico. Quando questo istituto non era stato ancora introdotto, Origene poté esplicare la sua teologia, ancorché dichiarata eretica dalla chiesa di Alessandria, semplicemente trasferendosi dall'Egitto in Palestina (e morì da martire e non da eresiarca); tant'è che lo si può considerare il fondatore della teologia greca e non in contrapposizione alla ortodossia di quella che sarà poi la chiesa greca scismatica, ma eventualmente in contrapposizione al fondatore della teologia latina, S. Agostino, che costituirà il fondamento della chiesa cattolica romana. Comunque, una volta acquisito l'istituto del concilio ecumenico, non fu risparmiato neppure Origene,

che ebbe l'onore di una condanna postuma: le sue tesi furono condannate dal Concilio Costantinopolitano II, tenutosi nel 553, ben tre secoli dopo la sua morte. La soluzione per un cristianesimo che voleva essere «greco» e non «latino» passava evidentemente attraverso l'abolizione dell'istituto conciliare ecumenico; il che avvenne appunto quando la Chiesa greca ortodossa si separò dalla Chiesa cattolica romana.

3. Dalle controversie cristologiche – sia quelle precedenti il IV secolo, sia quella fondamentale del IV secolo, sia le successive – lo storico delle religioni ricava il disagio di una cultura che, per farsi cristiana, deve rinunciare ad un orientamento filosofico in atto, per abbracciare un atteggiamento fideistico praticato da secoli ormai e tuttavia apparentemente ancora irriducibile alla pura speculazione. Banalmente parleremmo del disagio che produce lo scontro della ragione con la fede; ma non è così.

Nel nostro caso il disagio era prodotto dal contrasto tra la nozione di Dio, a cui poteva dare il suo assenso la filosofia tradizionale, e la concezione cristiana di un Dio funzionale ai fini delle «beatitudini sperate». Ciò che chiedeva la rinuncia ad un orientamento filosofico, non era la fede in astratto, ma era la concreta fede nelle «beatitudini sperate», per le quali la filosofia non disponeva degli strumenti logici adeguati. Insomma, le «beatitudini sperate» sfuggivano all'indagine speculativa; anzi, *dovevano* sfuggire alla speculazione, stando almeno all'affermazione di S. Paolo per cui, quanto alle «cose sperate», la fede doveva tenere il posto della dimostrazione.

Il Dio perfettamente funzionale ai fini della salvezza eterna è Gesù Cristo; pertanto affermare la divinità del Salvatore era ed è un punto fermo, irrinunciabile, della professione di fede cristiana. Ma, in quanto Dio, Gesù Cristo diventava oggetto di teologia: nasceva così la cristologia. Nasceva come una

filosofia incerta, contraddittoria, ambigua, a mezzo tra teologia e antropologia; una filosofia che rifletteva la duplicità (e la contraddizione a livello speculativo) del Cristo che doveva essere Dio e uomo ad un tempo; una filosofia incapace di dimostrare la doppia natura del Cristo, che la fede poneva come una realtà funzionale alla salvezza eterna; una filosofia che, per coerenza con gli assiomi con cui operava, si vedeva costretta a negare o la realtà umana o la realtà divina del Cristo, salvo a ricorrere a compromessi in cui il dilemma sfumava nella formula arbitraria o di una sua umanità superumana o di una sua semi-divinità rispetto a quella integrale di Dio.

Sin dal primo secolo si cominciò a discutere sulla natura del Cristo, ma più in difesa del monoteismo ebraico che per le esigenze di carattere filosofico; in altre parole: era una questione che riguardava più la componente ebraica del cristianesimo che la componente greca o ellenizzata. La vera cristologia, quella teologica o grecamente filosofica, nasce nel III secolo con Origene, e soltanto nel secolo seguente si presenta come un elemento d'importanza vitale per il cristianesimo, che, per essere accettato dall'Impero, doveva darsi un'identità ufficiale e non controversa. A noi può sembrare che le sottili dispute cristologiche non fossero poi tanto «vitali» per un cristianesimo inteso come fenomeno di massa (che era poi l'unico cristianesimo interessante all'Impero); e alcuni storici si sono espressi proprio così, e dunque piuttosto superficialmente, accontentandosi del verosimile, senza approfondire le realtà di un'epoca tanto lontana e tanto diversa dalla nostra. Opposta, invece, è l'opinione di M. Simonetti, secondo il quale, in quel tempo «i problemi di carattere dottrinale erano sentiti, anche troppo, pure a livello popolare» (*La crisi ariana nel IV secolo,* Roma 1975, p. 554). A dimostrazione di ciò, egli adduce un passo dei *Sermoni* di Gregorio di Nissa (PG 46, 557): «Tutti i luoghi della città so-

no pieni di costoro: i vicoli, le piazze, i fori, le strade; venditori di uccelli, cambiavalute, venditori di cibarie. Se ti informi sul denaro, quello ti fa una dissertazione sul generato e l'ingenerato; se chiedi il prezzo del pane, "Il Padre è maggiore - ti risponde - e il Figlio è soggetto". Chiedi se è pronto il bagno, e quello sentenzia che il Figlio deriva dal nulla. Non so come si debba chiamare questo male: frenesia, pazzia, o anche una forma di epidemia che travolge le menti».

La cristologia era nata male: qualsiasi risposta filosofica al mistero della natura del Cristo si rivelava inessenziale, o addirittura nociva, alla fede nelle «beatitudini sperate». D'altra parte, una connessione tra la natura del Salvatore e la natura della salvezza doveva pur trovarsi. Se non ci si riusciva con la speculazione, la si sarebbe trovata con una decisione; l'azione filosofica avrebbe ceduto il passo ad un'azione politica: a questo doveva servire, e servì, il Concilio di Nicea. Il Concilio di Nicea decretò una non più discutibile natura del Cristo. La decretò nei termini che parvero più convenienti per rilevare il rapporto tra un Redentore trascendente il tempo come lo trascende il Dio dei teologi, e la Redenzione che permetteva di trascendere la condizione umana.

«Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore di tutte le cose», diceva il simbolo niceno; e con ciò assicurava che il cristianesimo era una religione monoteista. Ma aggiungeva: «E in un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio, generato unigenito dal Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non fatto, consustanziale col Padre», e con ciò, se poteva lasciare dubbi sul monoteismo cristiano (ma li avrebbe lasciati agli Ebrei o ai filosofi: i primi non contavano e i secondi dovevano essere messi fuori gioco proprio dal Concilio), non lasciava dubbi sulla divinità del Redentore. Quindi spiegava storicamente (e non filosoficamente) i termini della Redenzione: «Egli, per noi uomini e

per la nostra salvezza, è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito ed è risorto il terzo giorno, è salito nei cieli e verrà a giudicare i vivi e i morti». Alle verità filosofiche, che avevano dato origine alla controversia cristologica, si contrapposero verità d'ordine storico. La storicità del Cristo, tanto quella celeste che lo faceva «generato dal Padre», quanto quella terrestre («è disceso e si è incarnato, etc.»), poteva costituire un disvalore nel giudizio del filosofo; se accadeva, il filosofo era condannato dalla chiesa cattolica e apostolica: il simbolo niceno lo prevedeva.

Prevedeva la condanna di «quelli che affermano: c'è stato un tempo in cui non esisteva, e: prima di essere stato generato non esisteva». Li condannava non per la proposizione in sé, ma perché se ne servivano per dimostrare che Gesù non era Dio, mancando di quella «eternità» con cui la teologia alla greca definiva l'essenza (*ousia*) di Dio. Il concetto filosofico tradizionale di «eternità» esprimeva un'alterità assoluta rispetto al tempo storico (era in fondo l'«essere» che Parmenide aveva insegnato a contrapporre al «divenire»), ma se poteva servire a fare teologia non serviva gran che a fare soteriologia: a questo scopo era necessario un Dio calato nella storia proprio per salvare *dalla* storia, conferendo «eternità» (senza fine e tuttavia con un principio) alla salvezza. O il filosofo si adattava a questa «eternità» o si metteva fuori della chiesa, insistendo su un astratto concetto di «eternità» che per essere tale non doveva avere né un principio né una fine.

Dopo tutto se la caduta nella condizione umana, o nella storia, traeva origine da un evento (il peccato d'Adamo e la conseguente cacciata dall'Eden), doveva avere una dimensione storica anche la redenzione e con la redenzione doveva averla anche il Redentore.

4. Anche se la cristologia era nata in funzione teologica, il

suo rapporto con la salvezza non poteva essere ignorato, e di conseguenza a fianco di una cristologia eretica si tentò di sviluppare una soteriologia altrettanto eretica. Dico eretica, ma potrei dire speculativa, intellettuale, teorica, comunque astratta dal Regno dei Cieli promesso da Gesù e atteso dalla cristianità. Il fatto è che la cristianità chiedeva che ogni speculazione muovesse dal Regno dei Cieli per arrivare alla natura del Cristo e infine a Dio, mentre la filosofia doveva necessariamente procedere nel senso opposto: prima di tutto Dio, il supremo Principio, poi Cristo che conosceva Dio come un figlio il padre, infine, o eventualmente, una salvazione riducibile all'insegnamento del Cristo. Disconoscendo la divinità di Gesù, per farne un uomo in cui non Dio ma il Logos si sarebbe incarnato, equivaleva a dire: egli non ci ha redenti – non essendo Dio non lo avrebbe potuto– ma ci ha insegnato a redimerci; la sua passione non è servita a niente, è stato un evento attribuibile alla malvagità degli uomini e niente più; ciò che deve servire è il suo insegnamento.

L'inutilità della passione, in quanto puro evento storico, corrisponde esattamente alla svalutazione degli *erga,* i fatti, rispetto al *logos,* che secoli di filosofia greca avevano prodotto nella cultura antica. Peraltro il rifiuto intellettuale o «logico» del «fatto» comportava non soltanto la svalutazione della passione ma anche quella dell'evento originario a cui la passione di Cristo avrebbe dovuto rimediare: il peccato d'Adamo. Lo fecero Pelagio e i pelagiani un secolo dopo Ario. Il pelagianesimo sostenne, infatti, che il peccato d'Adamo aveva avuto conseguenze per lui stesso e non per la successiva umanità; dunque, senza peccato da redimere non c'è stata nemmeno la redenzione, non c'è stata, cioè, un'azione divina di perdono gratificante. La salvazione pelagiana è salvazione dalla storia; ed è una salvezza che si ottiene attenendosi all'esempio e all'insegnamento di Gesù: Dio non aveva *agi-*

to nella storia, ma aveva indicato all'uomo un modello d'azione; l'uomo è costretto ad agire nella storia, ma può salvarsi rifugiandosi nell'ascesi (che di fatto è un'inazione, o rinuncia ad altra azione che non sia la meditazione). Non per niente Pelagio era un monaco, anche se apprezzato nel «mondo». In sostanza, Ario avrebbe voluto un popolo cristiano fatto di filosofi; Pelagio l'avrebbe voluto d'asceti. O speculazione o meditazione: le eresie finivano per essere tali non di per sé, ma in quanto si scontravano con una realtà che faceva del cristianesimo la religione dell'Impero e non un sistema filosofico, né tantomeno una pratica ascetica.

Non si tratta di una realtà, che diremmo «mondana», esplosa nel IV secolo a seguito di un'ordinanza imperiale, ma si tratta di una realtà che si è venuta facendo un po' per volta insieme al farsi di una organizzazione chiesastica. Ora proprio questa organizzazione chiesastica, già da quando era regionale, provinciale, non ancora imperiale, aveva a suo tempo respinto una commistione di filosofia e di ascetismo a cui diamo il nome più o meno convenzionale di gnosi. L'aveva respinta in quanto la gnosi stessa respingeva l'organizzazione chiesastica, come si respinge una realtà «mondana» ostacolante la via ad una salvezza extramondana. Ma forse c'è bisogno di chiarire in che senso la gnosi possa essere vista come una commistione di filosofia e di ascetismo.

La gnosi, più che una vera e propria filosofia, fu, in un certo senso, l'estremo tributo popolare alla grande filosofia greca d'età classica: una specie di venerazione per la filosofia da parte di chi filosofo non era e sentiva i filosofi come maghi, possessori dei segreti dell'universo (la «conoscenza», appunto la *gnosis),* capaci pertanto di indicare la giusta via della salvezza. Dopo tutto Socrate aveva affermato che chi «conosce» non può «peccare», e dunque si salva.

La gnosi organizzò il bene (salvifico) e il male (da cui ci si

salvava) in un sistema dualistico (spirito/materia, Dio/mondo) ricavato dalla speculazione greca (dualismo platonico); più che di una derivazione diretta, forse, si tratta di una derivazione indiretta, mediata dal dualismo mazdeo, i cui testi più tardi, dove si parla di un mondo spirituale (*menok*) contrapposto al mondo materiale (*gete*), risentono, secondo molti studiosi, dell'influsso platonico (mondo delle idee contrapposto al mondo della materia). La gnosi teorizzava un processo di degradazione da Dio al mondo, ma anche il processo opposto, che era poi la via della salvezza: dal mondo a Dio; salvarsi voleva dire seguire la via all'in su. In quest'ordine d'idee Cristo diventa l'intermediario: uno degli intermediari (detti «eoni») disposti gerarchicamente tra Dio e il mondo. «Eone» è una parola greca (*aion*) che vuol dire: tempo, periodo di tempo, evo; ed è stata mutuata dall'uso che se ne faceva in astrologia. La si è presa per indicare le «emanazioni» di Dio agenti nel «tempo», ossia coloro che determinano il tempo, laddove Dio è fuori del tempo. In astrologia si tratta del tempo determinato dagli astri; nella gnosi si distingue il tempo (negativo) del creatore-demiurgo (quello del Dio veterotestamentario) e il tempo (positivo) del Cristo salvatore. Nella speculazione neo-platonica (Plotino), prima emanazione di Dio è il Logos e l'ultima il Demiurgo; per gli gnostici l'ultimo atto del processo è costituito dall'incarnazione del Logos (la sua discesa nel mondo creato dal Demiurgo) per riavvicinare l'uomo a Dio.

A questo modello teorico – esposto appunto come un modello, senza la pretesa di approfondire una complessa realtà storica su cui tanto si è scritto e si continua a scrivere – si attenne la pratica gnostica che fu di tipo ascetico (altro modello!), nel senso che intendeva realizzare un rifiuto del mondo materiale, in vista del destino oltremondano riservato all'uomo capace di vincere la materia con lo spirito. Le regole di

questa ascesi venivano dettate da «maestri» che «sapevano» e «rivelavano» così come Cristo-Logos, il «maestro» prototipico «sapeva» ed «aveva rivelato».

5. Possiamo parlare di un cristianesimo che diventa prima di tutto «religione», per poi diventare «la religione dell'Impero», affermandosi contro movimenti e tendenze di tipo filosofico-ascetico, o «misteriosofico» come talvolta viene definito, tra cui, e in analogia, il cristianesimo stesso ha mosso i primi passi. Se la gnosi indica sufficientemente il polo da cui il cristianesimo si distaccava, S. Ireneo, il grande anti-gnostico, indica altrettanto bene il polo verso cui il cristianesimo si avviava. Ireneo concepisce «teologicamente» ciò che noi abbiamo definito «organizzazione chiesastica» in contrapposizione alla gnosi. La definizione ireneana conferiva realtà assoluta, metastorica, a ciò che per noi fu un prodotto storico (e per gli gnostici una resa dello «spirito» alla «materia»): la Chiesa è concepita in modo unitario (ossia proprio come la vorrà, due secoli dopo, Costantino), come un corpo mistico di cui Cristo è il capo; è in essa che si contengono e si garantiscono tutte le verità a cui si deve prestar fede (i dogmi); tutto quel che è fuori di essa è eresia (Ireneo scrisse *Adversus Haereses,* un riferimento costante per ogni eresiologo successivo); i dogmi di fede irrinunciabili sono: la Trinità, la creazione, la caduta dell'uomo, l'Incarnazione e la Redenzione.

Con riferimento ai due poli per indicare i quali ci siamo serviti del segno «gnosi» e del segno «Ireneo», diremmo: al cristianesimo nascente l'ambiente culturale proponeva l'alternativa: o fede nella predicazione di un maestro (oggetto: la conoscenza, la *gnosis*) o fede nella «convenzione» di un ceto docente (oggetto: il dogma). Dogma è opinione, non è conoscenza: è una scelta tra diverse opinioni, ma fatta da un consesso e non individuale. Il cristianesimo ha preso la se-

conda via. Donde la risposta alle questioni circa il rapporto tra concilii e cristologia, tra concilii e fede, che abbiamo posto all'inizio di questo capitolo. La fede è nella salvezza; la salvezza dipende dalla realtà del Cristo; i concilii *decretano* (dogma è anche «decreto», in quanto opinione fissata da un consesso autorevole) la realtà del Cristo, la realtà della salvezza, il modo con cui Cristo ci ha salvati, il modo con cui noi ci salveremo.

La via dei concilii e dei dogmi è inconfondibilmente romana; non per niente la cristianità che volle restare greca abolì l'istituto conciliare e, con esso, la possibilità di produrre nuovi dogmi di fede (la possibilità di una evoluzione storica cristiana). In sostanza la cultura romana (e non la greca) fornì il modello organizzativo alla Chiesa universale (o cattolica) prospettata da Ireneo. Ireneo fu greco e scrisse in greco, ma pensò «politicamente» come un romano e operò in una parte del mondo completamente romanizzata, la Gallia. La sua «Confutazione della falsa gnosi» (comunemente citata col titolo *Adversus Haereses)* fu tradotta in latino e in tale forma trovò diffusione e credito (l'originale in greco è andato perduto); nel terzo libro della «Confutazione» l'autore indicò persino la dimensione storica della *sua* metastorica Chiesa: volle infatti produrre una lista dei vescovi succedutisi a Roma, riconoscendo così alla sede romana la direzione temporale di una realtà spirituale.

Molte cose ancora si potrebbero dire sulla formalità romana dell'indirizzo conciliare e dogmatico che ha portato alla costituzione della Chiesa cattolica e, appunto, romana; ne aggiungerò qualcuna. A Roma venivano chiamati *patres* i senatori; bene, nei primi concilii il titolo di *patres* venne dato ai vescovi che vi partecipavano, diremmo come «senatori» ad un «senato». Le decisioni conciliari erano dette grecamente dogmi, ma non dimentichiamo che gli autori greci i quali,

come Dionigi d'Alicarnasso, avevano scritto di cose romane, traducevano appunto con *dogma* il termine latino *senatusconsultum,* ossia il decreto senatorio. E non basta, ma con l'affermazione dell'autorità conciliare si recuperarono col titolo di *patres* anche gli autori che avevano scritto in precedenza e che si ritenne di poter usare come fonti per il costrutto dogmatico avente per oggetto: Dio e la creazione, l'uomo e la salvezza, la funzione e l'essenza del Cristo Salvatore, la Chiesa e il Regno dei Cieli. Solo così, ossia accomunandoli col titolo di *patres,* si dava un indirizzo formalmente univoco a coloro che in realtà avevano prodotto una speculazione variamente indirizzata. Essi furono definiti «Padri della Chiesa», quasi che nel loro insieme costituissero un ideale Concilio-Senato (appunto la Chiesa come «assemblea» del ceto docente), prima che lo stesso Concilio (ecumenico) e la stessa Chiesa (cattolica) divenissero realtà storiche. La loro azione fu detta «patristica», e il modello «patristico» restò in vigore fino all'avvento della «scolastica», fino a quando, cioè, la speculazione riprese una sua autonomia nei confronti dell'istituto conciliare, e sia pure nel formale rispetto dei «decreti» che l'istituto promulgava.

CAPITOLO SESTO

RELIGIONE E SCIENZA

1. Gran parte della materia trattata nel capitolo precedente è tradizionalmente oggetto di una disciplina, la Storia del Cristianesimo, che, quanto a problematica e metodologia, non ha niente a che fare con la Storia delle religioni. Questa separazione tra discipline, che il profano di solito accomuna e confonde, è una realtà di fatto, almeno in Italia, e peraltro ben fondata. Ora io rispetto tali fondamenti e assicuro che non ho tentato di scalzarli quando ho fornito una prospettiva storico-religiosa ad argomenti propri della cristianistica, quali la cristologia, i concili, i dogmi e le eresie, quasi invadendo il campo altrui. D'altra parte, se invasione (intenzionale) ci fosse stata, non potremmo neppure limitarla al campo della cristianistica, ma avrebbe toccato anche il campo della teologia, che niente ha a che fare con la ricerca storica, nonché il campo della filosofia (precisamente: storia della fi-

losofia) per quei pochi cenni alla speculazione greca che mi è parso indispensabile fare. Per fortuna, l'aver menzionato l'astrologia non comporta il sospetto d'interferenza; infatti, almeno finora, non è accademicamente riconosciuta una disciplina astrologica.

Tuttavia qualcosa da ridire sulla possibilità di occuparsi dell'astrologia da storico delle religioni si troverebbe sempre (a me è successo in più di una occasione). Per esempio: l'astrologia non è una religione; dunque la storia delle religioni non dovrebbe occuparsene; eventualmente si dovrebbe occupare dell'astrolatria e questa non ha niente a che fare con l'astrologia. D'accordo che l'astrolatria, ossia il culto degli astri, è tutt'altra cosa dall'astrologia; meno d'accordo che l'astrologia non possa essere vista come una religione: intanto è una pratica divinatoria e, come tale, è una pratica religiosa a tutti gli effetti; poi un comportamento orientato dall'oroscopo è tipicamente religioso (quasi cultuale); infine non è detto che debba essere il culto a fare una religione. Comunque, se non è religione, cos'è mai l'astrologia? Potremmo dire che è superstizione, almeno nei termini della nostra cultura, la cui religione, il cristianesimo, non contempla teorie e pratiche astrologiche, e le tiene appunto in conto di pratiche superstiziose. Per gli astrologi, invece, è una scienza.

In realtà scienza poté esserlo all'epoca di Claudio Tolomeo (quello del sistema tolemaico), o, più oltre, all'epoca di Ruggero Bacone (che distingueva un'astrologia legittima ed una illegittima), o, se vogliamo, in epoca rinascimentale, sempre in epoche comunque in cui non si distingueva tra scienza e filosofia; ma oggi? Oggi, al massimo, l'annoveriamo tra le cosiddette «scienze alternative», ossia tra quelle a cui la nostra cultura non dà ufficialmente alcun credito scientifico. Bene, e chi dovrebbe occuparsi *scientificamente* delle scienze alternative (tra le quali la medicina alternativa

i cui fondamenti teorici sono incompatibili con la concezione medica occidentale)?

Visto che non si riconosce loro una realtà scientifica, ciò che ne resta è la pura realtà storica. La nostra cultura che non utilizza l'astrologia allo stesso livello con cui utilizza l'astronomia, né utilizza allo stesso livello della medicina istituzionalizzata (quella insegnata all'università ed esercitata da medici abilitati alla professione) pratiche guaritrici ad essa estranee, può e deve trattare l'una e le altre come prodotti storici e farne con ciò oggetto di storia. Voglio dire: la nostra cultura non impone (anzi *vieta*) all'astronomo di studiare astrologia, così come non impone (anzi *vieta*) al medico di studiare riti guaritori di tipo sciamanico, mentre impone allo storico di studiare questi e quella come si studia ogni prodotto culturale; ossia gli impone di trattare astrologia e «sciamanesimo» come si trattano, per es., le eresie, i dogmi, i concili, le cristologie, di cui si è parlato (da storici e non da teologi!) nel capitolo precedente. Però a questo punto bisogna vedere come gli storici hanno risposto all'imposizione.

La storiografia tradizionale ha operato con attenzione al «fatto», ossia all'evento in diacronia, più che al «prodotto», ossia alla sostanza culturale sincronicamente intesa. Così che l'esigenza di una attenzione al culturale ha finito per generare una storiografia atipica, della quale fa parte anche, o soprattutto, la storia delle religioni. Dico soprattutto forse perché la mia prospettiva è appunto storico-religiosa, ma qualcosa di oggettivamente vero c'è: la religione, di fatto, è stato il primo termine di paragone tra le diverse culture, e ha dato l'avvio al comparativismo antropologico, etnologico, sociologico, etc., ossia a discipline che hanno colmato il vuoto lasciato dalla storiografia tradizionale. Il guaio è che discipline quali l'antropologia, la sociologia, parzialmente l'etnologia e la stessa storia delle religioni (per l'occasione svolta

come fenomenologia religiosa o scienza delle religioni) si sono per lo più mosse in senso antistorico; hanno, cioè, operato contro la storiografia tradizionale invece che a complemento di essa. Peraltro anche la storiografia tradizionale ha respinto la loro collaborazione, almeno fino alla «nuova storia» derivata dalla pubblicazione delle «Annales d'histoire économique et sociale», che sta suscitando nuovi interessi nelle giovani generazioni.

2. La stessa disciplina storico-religiosa è nata nel secolo scorso come scienza e non come storia delle religioni: *science of religions* l'ha chiamata Max Müller, il suo fondatore, o, in alternativa, *comparative religion*. La prima denominazione serviva a distinguere la nuova disciplina, appena introdotta all'università di Oxford, dalla storiografia tradizionale; la seconda esprimeva il modo della differenziazione: la comparazione di religioni diverse in vista di una realtà oltrepassante i confini temporali e regionali assegnati dalla storiografia tradizionale. Poi fu adottata ufficialmente la dizione «storia delle religioni», ma venne per lo più accettata come convenzionale e non programmatica, ossia senza implicazioni metodologiche che riportassero la materia trattata nell'alveo della storiografia; tranne che per tre indirizzi: lo storico-filologico, lo storico-culturale e il comparativismo storico.

L'indirizzo storico-filologico possiamo considerarlo una specie di riappropriamento della materia religiosa da parte della storiografia tradizionale. Nei termini di tale riappropriamento non è possibile riscontrare alcun prodotto teorico; l'unico prodotto fu di carattere pratico: la pubblicazione di «manuali di storia delle religioni» (a partire da quello prototipico di P.-D. Chantepie de la Saussaye, del 1887-1889), con l'intenzione di raccogliere le religioni di tutti i popoli possibili, trattate ciascuna dallo storico-filologo di cia-

scun popolo (per la cinese il sinologo, per l'egiziana l'egittologo, per la greca il grecista, ecc.). In tal modo ogni specialista fa la «storia delle religioni» di sua competenza, tenendosi disciplinatamente dentro i confini temporali e regionali posti, come si diceva, dalla storiografia tradizionale; ma non fa storia delle religioni, ossia opera in risposta a problemi storiografici e filologici tradizionali, ma non in risposta alla problematica storico-religiosa derivata dalla comparazione. Lo storico filologo, anche se al corrente di questa problematica, finisce inevitabilmente per applicare i risultati altrui al proprio campo, senza arricchirla con nuove impostazioni, così che la storia delle religioni, come disciplina autonoma, non guadagna niente da simili imprese; non progredisce, eventualmente regredisce.

L'indirizzo storico-culturale si formula in etnologia, quando, cioè, una disciplina etnologica (germanica) si separa, per così dire, dall'antropologia (britannica). La separazione è ravvisabile negli oggetti relativi: l'antropologia ha l'uomo per oggetto, mentre l'etnologia ha le culture, ossia l'oggetto stesso della storia. Anche il terzo indirizzo, quello che Pettazzoni, il fondatore, ha voluto chiamare «comparativismo storico», nasce per separazione dall'indirizzo antropologico, proponendosi di ridurre tutta la materia religiosa alla storia culturale. Lo si direbbe dunque dalla stessa parte dell'indirizzo storico-culturale; sennonché ha acquistato una sua propria fisionomia per la posizione critica che ha assunto nei riguardi dei due filoni della scuola storico-culturale, quello laico di Francoforte e quello cattolico di Vienna, che sono parsi incapaci di ridurre ogni cosa alla ragione storica, per via di concessioni all'«irrazionale», precisamente da parte degli uni agli «archetipi» psicologici e da parte degli altri al fideismo cristiano. Non mette conto qui entrare nel dettaglio di tali critiche né discuterne la fondatezza. Comunque il critici-

smo della scuola pettazzoniana (confortata da autori quali E. de Martino e A. Brelich) non attesterebbe altro che la sua fedeltà alla ragione storica; più interessante è semmai vedere come tale fedeltà sia stata realizzata senza eludere i problemi posti dalla comparazione.

Riducendo ogni cosa all'essenziale, direi: la problematica comparativa nasce dall'attenzione all'analogico e dunque istituisce una specie di livellamento tra le culture comparate; la problematica storica nasce dall'attenzione al fatto incomparabile e dunque istituisce un processo di individuazione (non classificazione!); il comparativismo storico fonda la sua attenzione sull'eventuale anomalia (o difformità) rilevata o rilevabile mediante il confronto analogico, e la recepisce come «fatto incomparabile», ossia come fatto storico. Il comparativismo storico accetta provvisoriamente l'analogia culturale, come orientamento di ricerca o come ipotesi di lavoro, ma poi se ne serve non per spiegare un fatto analogico con l'altro, bensì per rilevare, grazie al confronto, la peculiarità di ciascun fatto, ossia la sua reale «storicità».

3. La fedeltà alla ragione storica ha imposto un continuo riferimento al rapporto tra religione e cultura; il che ha portato la scuola pettazzoniana all'acquisizione di un metodo di analisi necessariamente superante lo specifico religioso, un metodo adatto a studiare ogni prodotto culturale al modo di un prodotto religioso, facendo cioè astrazione dalla categoria (eventualmente non religiosa) in cui siamo soliti recepirlo. Potremmo anche dire: è un metodo che ha insegnato a trattare da religione anche ciò che religione non è. Sarà una distorsione, una forzatura, magari un errore se si vuole; ma ha i suoi vantaggi.

Quando parliamo di una religione – purché non sia la nostra! – siamo coscienti che la sua validità non è assoluta, ma

è relativa a coloro che la praticano; per es., non crediamo certamente utile sacrificare a Giove o a Giunone o a Minerva, etc., ma non dubitiamo che per gli antichi Romani questi ed altri dèi fossero entità reali con le quali si dovesse stabilire un rapporto di culto. Bene, alla stessa maniera dovrebbe o potrebbe essere trattato ogni prodotto o elemento o fattore culturale relativizzando la sua validità alla cultura in cui lo rinveniamo. A cominciare dai prodotti o elementi o fattori della nostra stessa cultura, che, invece, assolutizziamo più o meno inconsciamente. Facciamo il caso della scienza, che il nostro sistema di valori distingue dalla religione, quando addirittura non la contrappone ad essa; anche la scienza, come fatto storico, potrebbe essere analizzata da una prospettiva storico-religiosa.

Dal punto di vista storico-religioso, tanto per cominciare, non si farebbe una grande differenza tra il sapere religioso e il sapere scientifico, dato che l'uno e l'altro hanno per oggetto la «verità». Quanto alla specificazione (e quindi alla distinzione) di una «verità» religiosa e una «verità» scientifica, si tratta di un prodotto culturale e non di una realtà naturale. Rientra nella storia della nostra cultura (non di tutte le culture!), e anche nella storia piuttosto recente: ancora all'epoca di Galilei si poteva essere perseguitati «religiosamente» per avere espresso credenze «scientifiche». D'accordo: il ricorso a Galilei è un luogo comune; ma se lo è diventato, è per via del suo carattere emblematico, quale indizio della nascita di un sapere scientifico *separabile* (anche se non incompatibile) dal pensiero religioso. L'eventuale compatibilità veniva, e viene tuttora, rimessa al giudizio soggettivo del teologo o dello scienziato; tant'è che ci furono, e ci sono, tra i teologi e gli scienziati quelli che ritengono compatibili le verità di fede e le verità scientifiche, e quelli che le ritengono incompatibili. Lo stesso Galilei nella nota lettera a Bene-

detto Castelli (in realtà una «lettera aperta») affermava che è solo una differenza di linguaggio, e non una duplice verità, a far sembrare discordi fede e scienza.

È un fatto che la scienza, o ciò che noi oggi chiamiamo scienza, nasce per un distacco dalla religione, e che ad operare il distacco è stata la cosmologia: il pomo della discordia fu appunto la cosmologia copernicana riproposta da Galilei un secolo dopo Copernico. Copernico stesso faceva parte del clero canonico presso la cattedrale di Frauenburg (odierna Frombork), una cittadina sul Golfo di Danzica. Per dare alle stampe il *De revolutionibus orbium caelestium* (1543) dovette ottenere il consenso ecclesiastico. L'ottenne grazie ad una premessa del teologo luterano Andreas Hosemann (Osiander), che presentava il libro come una specie di gioco matematico, senza alcun riscontro nella realtà obiettiva; in altri termini: la religione rispettava la logica matematica, ma rifiutava la scienza.

Restando all'esperienza storica della cristianità, diremmo che la Chiesa vedeva – e non a torto – in questa nuova scienza qualcosa di più simile alla *gnòsis* che non a ciò che i Latini chiamavano *scientia* e i Greci *epistéme*. Se dovessimo confrontare la nostra scienza con l'*epistéme* e la *scientia*, che indicavano sostanzialmente una perizia fornita dall'erudizione, ci chiederemmo se lo scienziato è per noi semplicemente l'esperto in un determinato campo, o non piuttosto colui che opera, in ogni campo, secondo principii generali che un antico avrebbe detto «gnostici», cioè «conoscitivi» (per es. Platone, nel *Politico*, 258, parla di una *gnostiké epistéme*).

4. Anche la scienza può diventare oggetto della ricerca storico-religiosa, e non soltanto per i suoi rapporti storici con la religione, ma per la sua stessa conformazione. Si dirà che la scienza non è totalizzante al modo una religione; ma non è

vero. Lo scientismo ottocentesco è una clamorosa espressione storica di questa tendenza totalizzante attribuibile alla scienza come alla religione. Sto parlando di quello scientismo che riduce il sapere umano (anche religioso) a leggi chimico-fisiche e biopsichiche, con la pretesa di sostituire tanto la filosofia quanto la religione, fornendo in cambio qualcosa che appare molto simile all'antica gnosi, se si prescinde dai contenuti specifici condizionati dalle rispettive epoche e si guarda alla funzione culturale incondizionata (o condizionata dal solo cristianesimo con cui si confrontarono gli antichi gnostici e si confrontano gli scientisti del nostro tempo). Farò il caso di un autore esemplare: Ernest Heinrich Haeckel (1834-1919).

Haeckel scrisse una «storia naturale della creazione» (*Natürliche Schöpfungsgeschichte,* 1866), in cui si sostituisce con l'evoluzionismo il racconto biblico della creazione, e se ne propone l'insegnamento nelle scuole al posto della Bibbia. E Dio? l'uomo? l'anima? Per Haeckel sono «enigmi del mondo» (*Welträtsel,* come intitola un'altra sua opera del 1888), a cui si può dare tuttavia una soluzione scientifica: sono espressioni di una stessa sostanza, lo spirito, e lo spirito è «energia».

Grazie allo scientismo evoluzionista, la contrapposizione di due sistemi totalizzanti (religione e scienza) diventa coincidenza di due sistemi totalizzanti: filosofia e scienza. Da questo punto di vista la religione sarebbe già stata scalzata dalla filosofia, e la scienza dovrebbe diventare la filosofia dei giorni nostri. Questa scienza sarebbe una filosofia che si svolge in tre direzioni: morfologia, chimica e fisica; il suo oggetto unico sarebbe la realtà accettabile nei suoi tre aspetti: la forma, la materia, la forza.

Possiamo considerare lo scientismo come un prodotto aberrante della scienza. Ma aberrante perché? Non certo perché indizio di un aspetto para-religioso della scienza; eventualmente, perché porta alle estreme conseguenze pro-

prio questo aspetto. Peraltro è innegabile la concorrenza che la scienza fa alla religione con la pretesa di una oggettività che senza dubbio manca al «sapere religioso». Ma su che cosa si fonda questa decantata oggettività?

Si è cominciato col proporre due criteri di oggettività: uno logico-formale e l'altro empirico. Per il criterio logico-formale diventa scientifico quell'insieme di enunciazioni non contraddittorie che risultano deducibili da certi principii; si tratta in sostanza dell'oggettività che attribuiamo alla matematica; non è una novità: anche la logica formale aristotelica altro non è che la traduzione della logica matematica in concetti. Per il criterio empirico le enunciazioni logico-formali acquistano una realtà «naturale» quando appaiono riscontrabili nei dati osservati direttamente o per mezzo di strumenti. Poi si è visto che con questi due criteri si poteva arrivare «scientificamente» ad affermare il falso; il sistema tolemaico, infatti, rispondeva perfettamente ai due criteri e tuttavia risultò falso. Per inciso, rileviamo anche qui l'importanza della cosmologia ai fini della edificazione della scienza moderna (pari a quella che ha ai fini dell'edificazione di un qualsiasi sistema religioso).

Per rimediare, si è aggiunto allora un terzo criterio: la validità relativa (non più assoluta: addio oggettività). Grazie a questo terzo criterio diventa recuperabile anche il sistema tolemaico, in quanto, pur essendo oggettivamente errato, resta valido ai fini di una descrizione e di una normalizzazione dei movimenti degli astri presi in considerazione. Si passa così al «convenzionalismo» che, messa da parte la pretesa di una oggettività da contrapporre al «sapere religioso», stabilisce la differenza con una qualsiasi religione nei seguenti termini: quando si tratta di scienza non è questione di «verità» o di «falsità» (come quando si tratta di religione), ma è questione di «validità»-«utilità» di una qualsiasi riduzione dei fe-

nomeni a modelli intesi a stabilire un ordine tra di essi e a permettere la loro previsione.

Ora, però, va rilevato che il concetto «convenzionalista» della scienza è operante soltanto a livello speculativo, mentre nella comune opinione il relativismo e l'utilitarismo, che lo fondano e lo sostengono, sono decisamente respinti: come mettere in dubbio che la ricerca scientifica sia ricerca di «verità»? D'altro canto, neppure una scienza relativizzata all'utile in massimo grado (voglio dire: oltre che per i modelli teorici a cui si è accennato sopra, anche per le applicazioni pratiche) cesserebbe di concorrere con la religione; infatti nessun praticante dirà che la religione è inutile, anche a prescindere dal beneficio oltremondano; anzi, più che la verità dei suoi contenuti metafisici, difenderà la sua utilità per migliorare la qualità della vita, sia sociale sia individuale.

Un'ultima notazione, e questa volta concernente il «convenzionalismo» scientifico nella sua realtà e non nei suoi possibili fraintendimenti. Per esso si potrebbe dire che gli enunciati scientifici sono di fatto allegorie. Bene, se si pensa all'interpretazione allegorica di tanti dati religiosi, dovuta all'intenzione di acquisirli alla ragione (logica e non storica!), diremmo: l'allegoria costituisce un ponte tra il «sapere scientifico» e il «sapere religioso». Più maliziosamente (o acutamente?), chi ricorda quel che si è detto circa la funzione dei Concilii nella edificazione del cristianesimo, troverebbe un ponte proprio nella «convenzione» che denomina il «convenzionalismo». Convenzione è quasi sinonimo di concilio; lo è nei termini originari latini (*conventio, concilium*) e lo è quando significa «convegno»; donde diventa lecito riflettere sulla funzione dei convegni scientifici che, dopo adeguata discussione, stabiliscono certe «verità di maggioranza» comparabili alle «verità di maggioranza» scaturite dai Concilii ecclesiastici.

3. Ogni credere, in sostanza, equivale ad esprimere un giudizio di verità/falsità, per poi comportarsi adeguatamente al giudizio stesso. Ne deriva una verità che è sempre relativa al giudizio e mai assoluta. L'illusione di una oggettività (e quindi di una assolutezza) si ha quando è tutta una cultura ad esprimere il giudizio in questione. Proviamo a relativizzare alla nostra cultura la «verità» che, per essere tale, dovrebbe rispondere a due criteri (sempre secondo la nostra cultura): l'oggettività e l'aderenza alla realtà.

Abbiamo verità logiche d'ordine matematico: sono oggettive, ma irreali (né i numeri né le forme geometriche pure possono annoverarsi tra i *realia*). Abbiamo verità filosofiche; però sono considerate opinioni, dunque realtà soggettive. Abbiamo verità scientifiche che sono: o di tipo «tolemaico», e dunque oggettive per quel che concerne la logica matematica, ma irreali (come le verità matematiche); o di tipo «scientista» e allora sono soggettive come quelle filosofiche (tanto quanto lo scientismo pretende di sostituire la filosofia); o di tipo «convenzionalista», ma allora l'oggettività non va oltre l'utilità degli enunciati. Tutto sommato potremmo dire che nella nostra cultura si attribuisce oggettività e aderenza alla realtà soltanto alle verità d'ordine storico. Tant'è che allo scientismo, esplicito o implicito nell'atteggiamento dell'aristocrazia scientifica, resta una sola possibilità per sfuggire al soggettivismo filosofico: ancorarsi formalmente alla storia esprimendo i propri enunciati come verità d'ordine storico. Per quel che riguarda lo scientismo esplicito, è proprio così che ha fatto un Haeckel quando ha espresso le sue verità sotto forma di una «storia della creazione». Ma fanno *implicitamente* così tutti gli scienziati quando cercano di descrivere la realtà oggettiva per mezzo di modelli storico-evolutivi («eventi» cosmologici, geologici, astrofisici, biologici, etc.); o quando, nella tecnica sperimentale, la descrivono

descrivendo l'esperimento stesso nella sua effettuazione «storica»; donde il fenomeno è compreso e spiegato da un susseguirsi di azioni, e ciò che diventa scientificamente vero è proprio e soltanto questa sequenza.

Nella nostra cultura, dunque, il vero per eccellenza, il vero paradigmatico per oggettività e aderenza alla realtà, è il vero storico. La stessa nostra religione cristiana è vera perché Cristo è creduto storicamente vero. La peculiarità del vero storico, tale da caratterizzare la nostra cultura, si rileva dal confronto con le «verità» d'altre culture. Tale comparazione deve porsi come oggetto specifico della ricerca storico-religiosa, non fosse per altro, per il rifiuto della storiografia tradizionale di relativizzare il vero storico alla nostra cultura, mettendolo, in sede di valutazione, sullo stesso piano dei «veri» d'altre culture. Non voglio dire che un «vero» vale l'altro; il nostro «vero» (storico) è irrinunciabile o dovremmo rinunciare a tutta la nostra cultura (nonché a porci i problemi che ci stiamo proponendo, i quali sono d'ordine rigorosamente storico). Voglio invece dire: se la storiografia occidentale rinunciasse ad attribuire il nostro criterio di verità a culture diverse dalla nostra, non considererebbe credenze religiose certe «verità» altrui solo perché sono «vere» in modo diverso dal vero storico; ovvero non passerebbe la mano allo storico delle religioni.

La storiografia tradizionale – e con ciò siamo passati dalle scienze fisiche e naturali, alle scienze storiche – ha recepito come credenze religiose le verità d'altre culture che non è riuscita a ridurre nei termini della verità in senso occidentale; ha di fatto operato analogicamente utilizzando per altre culture la contrapposizione occidentale tra «vero storico» e «credenza religiosa». Così operando ha fatto una comparazione inconscia, acritica, ma ha creato spazio ad una comparazione critica, cosciente: la storia comparata delle religioni

come storia comparata delle credenze, cui è stato concesso uno spazio autonomo in base al presupposto che il vero storico sia incomparabile, mentre le credenze religiose sono comparabili. La storia delle religioni ha esordito col tenere ben distinto il proprio oggetto di ricerca, restando rigorosamente nei limiti assegnati dalla storiografia tradizionale, ma adesso finisce che la ricerca storico-religiosa travalichi questo spazio angusto: lo fa includendo lo stesso vero storico (il concetto base della storiografia) tra i principi metastorici da comparare in quanto «religiosi» (senza riserve per la storiografia tradizionale, ma tra virgolette per noi), ossia operanti *come se fossero religiosi.* Alludo ai principii metastorici del tipo di quello che gli Egiziani hanno indicato con la parola *maat,* l'India vedica con la parola *rta* e gli Iranici con la parola *asha.* Di questi principii diremo meglio nel capitolo seguente.

6. A titolo di illustrazione del valore metastorico, anzi addirittura religioso (senza riserve e senza virgolette), che la nostra cultura attribuisce al vero storico, pongo alla considerazione questo brano:

> Le affermazioni religiose del Cristianesimo sono bensì asserzioni psichiche (e in ogni cristiano dovrebbero divenire sempre di più), ma si fondano sulla affermazione religiosa della effettiva esistenza storico-fisica di Cristo e su quella della testimonianza *storicamente creduta* della sua resurrezione dai morti «perché senza di quella vana è pure la nostra fede» (I Cor. 15,14). La vita di Cristo, perciò, insieme con la sua realtà valida e archetipica, è anche e innanzi tutto una realtà storica. Le rivelazioni contenute nell'antico e nel nuovo testamento sono a disposizione della ricerca psicologica. Non deve essere però dimenticato il loro primo carattere di verità storiche.

Il brano si trova alle pagine 146 e 147 di *Psicoterapia e religione. Problemi della psicologia del profondo e dell'esperienza psica-*

nalitica (Torino 1968; trad. ital. di un'opera del 1960). L'autore è Joseph Rudin, un teologo cattolico e per giunta «psicologista», ossia indirizzato da una programmatica rinuncia alla storia in favore della psicologia; è inoltre uno psicoterapeuta, come indica il titolo del suo libro. Possiamo assumere J. Rudin come controparte di un Haeckel: lo scientismo del credente contrapposto allo scientismo del miscredente; ma sempre di scientismo si tratta, ossia di una argomentazione scientifica (questa volta la scienza è la psicologia normale e patologica) in funzione religiosa. Bene, vediamo che nonostante tutto (teologia, psicologia, psicoterapia), rilevante è l'ancoraggio alla storia, al «vero storico», così come sembra pretendere la cultura occidentale. Rudin riduce la fede cristiana nei suoi giusti termini di salvezza futura; non fede nell'esistenza di Dio, ma nell'esistenza di un dio che ci salverà; in sostanza parla della fede nella resurrezione. Però per rendere credibile tutto ciò non può non sottoporlo al tipico criterio di verità della nostra cultura, ed ecco che la realtà teologica, o psicologica che sia, viene subordinata alla realtà d'ordine storico: è vero perché Cristo è veramente vissuto e ha veramente operato nella storia.

Il libro di Rudin, cioè la tesi contestuale del brano citato, guarda alla psicoterapia come alla «cura delle anime» (il compito istituzionale dell'autore che è un sacerdote), e quindi alla salute psichica come alla «salvezza» (cristiana). Segue l'evoluzione della psicoterapia da Freud (psicoanalisi) a Jung (psicologia del profondo). Ma è il magistero di Jung che soprattutto ispira il libro di Rudin, perché con Jung «non si tratta di psicopatologia, ma di una psicologia generale», come afferma lo stesso Jung in J. Jacobi, *La psicologia di C. G. Jung* (trad. ital., Torino 1949, p. 10). Vale a dire: con lui si tende ad un sistema unitario comprendente psicologia normale e patologica; come se tutti fossimo attualmente ma-

lati nella psiche, ma sanabili. Dice Jung (nel libro della Jacobi citato, p. 16):

> Sono convinto che lo studio dell'anima è la scienza del futuro. È la scienza che più ci occorre; dobbiamo convincerci che il maggior pericolo per l'uomo non sono le carestie, i terremoti, i microbi o i carcinomi, bensì l'uomo stesso, perché non c'è difesa sufficiente contro le epidemie psichiche, la cui azione devastatrice è superiore a quella delle peggiori catastrofi naturali. Sarebbe sommamente desiderabile che la conoscenza della psicologia si diffondesse in modo tale da far comprendere da dove vengano i maggiori pericoli che ci minacciano.

Si direbbe che la psicologia junghiana sia una specie di religione di salvezza in concorrenza con il cristianesimo. È proprio questa concorrenza che, nello specifico, ha indotto Rudin a cercare un incontro tra cura delle anime e psicoterapia, accettando il sistema junghiano nei seguenti termini: l'uomo è psichicamente malato per via della «caduta»; Cristo lo ha redento dal peccato originale dandogli la possibilità di guarire; Jung aiuta a guarire. Rudin comunica tutto questo a Jung e Jung gli risponde con una lettera del 30 aprile 1960 che è riportata alla p. 14 di *Psicoterapia e religione*: sostanzialmente Jung sembra trovarsi bene nella formula salvifica di Rudin, anche se con una comprensibile riserva: «I nostri differenti punti di partenza, la diversità della nostra clientela, presuppongono una diversità esteriore nei nostri obbiettivi».

Capitolo settimo

VERITÀ COSMICHE

1. Abbiamo attribuito alla cosmologia la funzione storica di operare nella nostra cultura un distacco del «sapere scientifico» dal «sapere religioso». Ma abbiamo anche rilevato che, sempre nella nostra cultura, l'uno e l'altro sapere, per trovare attendibilità, hanno dovuto in qualche modo ancorarsi al «vero storico» (storia sacra o storia naturale che sia). Per reciprocità dovremmo fornire una dimensione cosmologica anche al «vero storico»: lo si può fare dal punto di vista storico-religioso. La prospettiva storico-religiosa permette intanto di rappresentarci un modello di storiografia cosmicizzante; poi permette di utilizzare il modello stesso nella definizione della nostra cultura, sia per linee interne, sia mediante la comparazione del nostro «vero storico», diventato «vero cosmico», con le «verità cosmiche» di altre culture.

Anni fa ho avuto modo di dare una forma al modello in

questione, che, per completezza, univa alla storia la geografia, da cui la storiografia non può prescindere né teoricamente né praticamente. L'ho fatto in un articolo intitolato *La cosmologia dell'Occidente,* per la rivista «Prometeo» (1, 4, dic. 1983, pp. 86-95). L'articolo cominciava così:

> Storia e geografia non fanno parte delle discipline che, con la definizione complessiva di «arti liberali», hanno costituito per tanto tempo l'insegnamento non professionale della scuola occidentale. Il concetto di «arti liberali» si formò in epoca romana per definire il sapere astratto dalla vita pratica, in opposizione alle tecniche apprese per fini utilitari. La ricognizione delle «arti liberali» nei due gruppi del trivio (grammatica, dialettica e retorica) e del quadrivio (aritmetica, geometria, musica e astronomia), risale al retore Marciano Capella (V sec.). Egli intendeva, mediante una correlazione istituzionale tra i due gruppi, «far sposare» Mercurio e la Filologia, cioè le astrazioni di tipo matematico e le astrazioni di tipo linguistico-letterario. La musica entrava nel novero delle astrazioni matematiche in quanto considerata al modo di Pitagora. Qui è importante rilevare l'assenza della storia e della geografia. Queste due discipline non potevano infatti essere considerate neppure come tecniche, o «arti meccaniche», a differenza di altre «arti» che allora non appartenevano agli insegnamenti liberali e che oggi sono materie di corsi scolastici. Storia e geografia rinviano dunque ad una carenza classificatoria che noi facciamo diventare un poblema proponendo due soluzioni: una restrittiva e l'altra estensiva. La soluzione restrittiva ci riporta a Marciano Capella: al suo livello, la storia era presente sotto forma di prodotto letterario, e dunque per quel tanto che interessava la retorica; la geografia era presente sotto forma di geometria (misurazione della terra) e sotto forma di astronomia (ricognizione delle latitudini relativizzate agli astri, clima, orientamento, etc.). La soluzione estensiva concerne tutta la cultura occidentale: storia e geografia sono irriducibili a due rami del sapere accademico, in quanto sono fondamentalmente due modi di cosmicizzare il tempo e lo spazio, capaci, per la loro peculiarità, di qualificate tutta la nostra cultura.

Bene, ora proprio per rilevare questa peculiarità, parleremo di alcuni principii cosmici di altre culture, parleremo di

altre «verità cosmiche» che, in culture diverse dalla nostra, hanno la funzione cosmicizzante che per noi ha il «vero storico». Diremo del concetto vedico di *rta,* nonché del concetto mazdeo di *asha* (da *arta*), affine a quello vedico etimologicamente e, in parte, semanticamente. Daremo anche un cenno del concetto egiziano di *maat.*

2. Se facciamo astrazione dalle specifiche realtà storiche (peraltro le uniche documentate) della religione vedica in India e del mazdeismo in Iran, possiamo prospettarci una cultura indo-iranica fondata dalla contrapposizione di *rta-asha* a ciò che veniva detto *druh* in India e *druj* in Iran. La contrapposizione è vagamente intelligibile nei termini di una realtà significata dal contrasto di due campi d'azione: uno, quello indicato da *rta-asha,* esprime l'azione corretta o positiva, adeguata all'ordine cosmico, fornita di «verità», «bontà», etc.; l'altro, quello indicato da *druh-druj,* esprime l'azione scorretta o negativa, caotica, menzognera, malvagia, etc. Potremmo aggiungere, ma sempre restando nel vago: la struttura *rta-asha/druh-druj* determinava il comportamento sociale e individuale. La vaghezza, l'imprecisione che dobbiamo accusare parlando di questi concetti indo-iranici, nasce dal fatto che le parole che li esprimono sono intraducibili.

La possibilità di tradurre *rta-asha* con «ordine cosmico» in certi contesti e «verità» in altri, ci porterebbe a concludere che si tratta di un ordine cosmico fondato sulla verità; o che la verità, quella verità, va desunta dall'ordine cosmico; o che il concetto indo-iranico corrisponde al nostro concetto di realtà, in quanto il «reale» è cosmologicamente il mondo, la natura, etc., e lo si propone come oggettivamente vero (in contrapposizione all'immaginario). Però, comunque traduca, non faccio altro che prestare concetti nostri ad una cultura altrui, quella indoiranica, peraltro come tale neppure di-

rettamente documentata, ma congetturata, secondo le nostre categorie, a partire da due culture storicamente distinte, l'indiana e l'iranica. Tenendoci nei limiti di una corretta metodologia, possiamo al massimo dire: qualsiasi cosa fosse, *rta-asha* aveva la funzione cosmicizzante che nella nostra cultura ha il «vero storico». Questa posizione, già imprudente anche se sembra cauta, può essere usata come ipotesi di lavoro ai fini della comparazione storico-religiosa o, se si preferisce, storico-culturale; voglio dire: ai fini di una comparazione che non uguagli, appiattendo ogni cosa, ma individui, distingua, rilevi le differenze fondamentali tra gli oggetti comparati (e resi comparabili da una ipotetica analogia funzionale). Quanto alla differenziazione, essa va fatta con esclusivo riferimento allo «storico», e non al «vero» che equipara e non differenzia; il problema impostato secondo il metodo storico-religioso concerne l'adattabilità o l'inadattabilità del concetto indo-iranico a quel valore che nel sistema occidentale viene chiamato storia. In altri termini: che rapporto c'è tra *rta-asha* e la storia?

Per rendere significativo il problema del rapporto tra *rta-asha* e storia (e dunque significativa anche l'eventuale soluzione) è necessario accettare un metodico relativismo. Per prima cosa dobbiamo relativizzare il concetto di «verità storica», riconoscendolo valido per la nostra cultura, ma non necessariamente per ogni altra cultura; ossia ammettendo che potrebbero esserci sistemi di valori per i quali ciò che è storico non è per questo anche vero. Poi dobbiamo relativizzare alla nostra cultura anche la categoria del «religioso», il che permette di non attribuire a priori religiosità all'indo-iranico *rta-asha*, per poi contrapporre, anziché comparare, questo concetto al «vero storico» così come si contrappone (e non si compara) il sacro al profano, o la verità di fede alla verità storica.

Per quanto riguarda la seconda relativizzazione, ricorderò il caso di *asha,* assunto come termine religioso nonostante che già nel 1873 (*Avesta Studien*) il linguista tedesco Heinrich Hübschmann lo avesse tradotto con «ordine cosmico» (*Weltordnung*). D'altra parte, attribuire un significato religioso ad *asha* era pienamente giustificato dal fatto che la parola era stata trovata non in un testo profano, ma nell'*Avesta,* il libro sacro del mazdeismo, e dunque doveva esprimere un concetto o un valore da interpretare in funzione di questa religione. Il guaio è che tale interpretazione non è stata contenuta all'interno del sistema di valori che diremmo avestico o antico iranico, se vogliamo estendere il suo campo d'azione, o magari indo-iranico, per via della comparabilità con il vedico *rta.* Invece – evidentemente in nome di un'universalità religiosa, la cosiddetta religiosità che dovrebbe accomunare gli uomini d'ogni cultura e di ogni epoca – non si è esitato ad adottare criteri ermeneutici condizionati dal cristianesimo e precisamente da certa problematica tipicamente cristiana, che per brevità ridurremmo alla questione: basta essere «formalmente» cristiani per salvarsi? o è necessario soprattutto aver «fede»? Donde è sorta nel secolo scorso una sterile polemica tra coloro che interpretavano *asha* come virtù formale, rigore liturgico, strumento sacrificale, e coloro che invece l'intendevano come pietà, santità, fede.

La sterilità e soprattutto la futilità della polemica ha indotto poi gli iranisti a fare marcia indietro, ossia ad eliminare dall'interpretazione di *asha* il sovrappiù derivato da un'impostazione teologica, e a ridurre ogni cosa ad un concetto elementare e, come tale, apparentemente neutro: la «purità» che il termine *asha* avrebbe polarizzato in una dialettica «primitiva» e non necessariamente cristiana tra puro e impuro. Si è trattato di una marcia indietro perché A. H. Anquetil Duperron (1723-1806), lo scopritore e il traduttore

di parti dell'*Avesta,* aveva appunto proposto l'identificazione di *asha* con la purità. Tale interpretazione fu poi consolidata da Eugène Bournouf (1801-1832), fondatore dello studio «scientifico» dell'*Avesta* e uno dei padri fondatori della «scienza delle religioni». Non è necessario rilevare che anche la «purità» in questione, pur se non esclusivamente cristiana, è un concetto che comunque siamo soliti annoverare tra quelli religiosi, e non per individuare storicamente singole religioni in base alle rispettive rappresentazioni del puro/impuro, ma piuttosto con l'idea di risalire psicologicamente ad una religiosità umana universale.

3. Rendere intelligibile la diversità culturale di popoli lontani da noi nel tempo e/o nello spazio, significa certamente stabilire un rapporto tra i loro e i nostri sistemi di valori, o, da un altro punto di vista, tra le loro e le nostre astrazioni categoriali. Ma non significa tradurre nei nostri termini la terminologia altrui, come se si trattasse semplicemente di una questione di lingua (peraltro i primi indologi e iranisti furono proprio linguisti); e dico «semplicemente» soltanto in relazione all'intelligibilità di cui sto parlando, perché anche la traduzione da una lingua all'altra (persino all'interno della nostra cultura occidentale) è tutt'altro che semplice e comporta problemi non indifferenti, come ben sanno gli addetti ai lavori. Tornando al nostro problema: esso consiste, come si è detto, nel fissare un rapporto tra l'indo-iranico *rta-asha* e la storia, a partire dalla funzione che l'uno e l'altra hanno in comune pur esplicandola diversamente, in vista della edificazione di un universo (culturale), o della cosmicizzazione del mondo (naturale). Circa la funzione cosmicizzante di *rta-asha,* diremo che nessuno l'ha mai messa in dubbio; la funzione cosmicizzante della storia la ricaviamo dall'attendibilità quasi esclusiva che la nostra cultura riserva al «vero storico».

La ricerca di un rapporto di *rta-asha* con la storia deve prendere le mosse da una constatazione: la fase comune indo-iranica, a cui dovremmo riferire l'originario concetto che poi gli indiani hanno espresso come *rta* e gli iraniani come *asha,* è completamente fuori dalla storia; è una fase congetturabile, ma non storicamente documentabile. Qui c'è forse bisogno di una breve digressione per spiegare ciò che intendo come documentazione storica.

La documentazione storica differisce dalla documentazione archeologica e, per i popoli di scrittura, dalla documentazione che diremmo letteraria. Non è semplicemente la testimonianza che un tempo (magari databile col radiocarbonio) in un certo posto è vissuto e ha operato un certo popolo, lasciando tracce anche consistenti della propria cultura. È qualcosa di più: è quanto quel popolo ha prodotto per raccontare la propria storia. Il «racconto» in questione è consistito in origine: *a*) nella compilazione di liste di re (e di dinastie) valide a scandire la successione del tempo; *b*) nella registrazione (spesso su pietra o su altro materiale non deperibile) di atti «datati», ossia opportunamente correlati al nome del re coevo. Tale essendo la situazione documentaria, concludiamo: la storia dell'umanità comincia con l'avvento dell'istituto regale. È una conclusione certamente di stampo «storicista», ma ha una sua oggettività, tanto che concorda con essa persino il fenomenologo, il quale è «anti-storicista» per definizione. Ecco quanto scrive Mircea Eliade al riguardo:

> La *renovatio* effettuata in occasione della consacrazione di un re ha avuto conseguenze notevoli nella storia successiva dell'umanità. Da una parte le cerimonie di rinnovazione divengono mobili, si staccano dal quadro rigido del calendario; d'altra parte il re diventa in certo modo responsabile della stabilità, della fecondità e della prosperità dell'intero cosmo. E questo sta a significare che il rinnovamento universale si lega non più a ritmi cosmici, ma a persone e ad avvenimenti storici. *(Mito e realtà,* Torino 1966, p. 67).

Certamente c'è qualche differenza tra il nostro modo d'intendere tutto ciò e il modo del fenomenologo; laddove lui guarda alla rinnovazione rituale del mondo, noi guardiamo piuttosto all'acquisizione di una temporalità costituita dall'accumulo di epoche individuabili con i nomi dei re in successione ordinata: ogni re inaugura una nuova epoca – questa è per noi la *renovatio* di cui parla Eliade – e la definisce con il proprio nome; donde da parte regale non si tratta di «ringiovanire» (*renovare*) il tempo azzerandolo e ricominciando da capo, ma si tratta di «accrescerlo» aggiungendo, mediante ogni successione al trono, nuove epoche alle epoche precedenti, tutte collegate tra loro con lo stesso vincolo che lega il re predecessore (padre) al re successore (figlio). Questo vincolo e questa successione (di padre in figlio) è, infatti, ciò che distingue l'istituto regale da qualsiasi altro tipo d'autorità suprema.

L'istituto regale nasce in Egitto, a partire almeno dal XXIX secolo a.C., in cui si colloca, tenendosi cautamente bassi, la fine (e non l'inizio!) della prima dinastia. Con esso comincia il senso della storia, la cronologia, ossia la cosmicizzazione del tempo mediante liste di re e di dinastie, la considerazione enfatica del tempo lineare, a svantaggio della considerazione del tempo ciclico (più precisamente: utilizzazione dei cicli temporali, le annualità, come unità di misura del tempo lineare indicato dalle successioni regali). Al cospetto di questa situazione culturale, diremmo che il concetto indo-iranico di *rta-asha* riflette, invece, una considerazione enfatica del tempo ciclico o di quelli che Eliade chiama i «ritmi cosmici»; come a dire che è «vero» (*rta-asha*) ciò che è riconfermato anno dopo anno dalla sequenza stagionale sempre uguale a se stessa, e non ciò che succede storicamente o irripetibilmente. La ripetibilità (più che o oltre che la stagionalità, la quale in fondo è soltanto un modello di ripetizione) è in tal

caso un criterio di verità, quasi al modo con cui lo è nella scienza sperimentale (l'abbiamo detto a suo luogo), che desume leggi immutabili (perciò vere) da esperimenti ripetibili in tempi diversi (ma con le stesse condizioni!) dal tempo della loro prima effettuazione storica.

In Egitto, dove con l'avvento della regalità si è avuta la rottura con l'orientamento ciclico tradizionale, si è cercato un rimedio alle possibili conseguenze con la concezione di una «verità» detta *maat* che ristabilisse un equilibrio tra ciclicità e linearità. Dice H. Frankfort, a proposito di *maat*:

> Si tratta di un concetto che appartiene sia alla cosmologia che all'etica [...] La nostra lingua non possiede un vocabolo che come *maat* abbia un significato sia etico che metafisico. Talvolta dobbiamo tradurre «ordine», talaltra «verità»; altre volte ancora «giustizia». (*La religione dell'antico Egitto*, Torino 1957, pp. 64 sgg.).

Poi Frankfort (pp. 63 sgg.) illustra il rapporto tra regalità e *maat*. Per es.: Amenbotep III (XV/XIV sec. a.C.) si propone di «rendere il Paese fiorente come nei tempi primordiali attuando i disegni di Maat». Per tempi primordiali possiamo intendere il tempo mitico anteriore al tempo storico; per «disegni di Maat» intenderemmo i ritmi cosmici; così abbiamo il caso di un re che promette di rispettare i ritmi cosmici, conscio che la sua stessa presenza (o funzione) turba il tradizionale orientamento ciclico, scandito dai ritmi cosmici e non dalla durata di un regno. Si può fare il confronto con Babele, dove ogni anno si procedeva a mortificare ritualmente il re quasi per subordinarlo al ritmo cosmico della annualità. Ancora in Egitto, dai Testi delle Piramidi (fine del III millennio a.C.): «Il cielo è soddisfatto e la terra si rallegra quando apprendono che il re Pepi II ha messo Maat al posto della falsità (o del disordine)»; il che è interpretato

da Frankfort: «Gli atti del sovrano seguono il corso della natura»; bene, il corso della natura è appunto quello scandito dai ritmi cosmici.

Va avvertito che la nostra interpretazione non è riduzionistica, quasi volessimo dire: *maat* è l'equilibrio cosmico. Abbiamo soltanto cercato di ricavare il rapporto di *maat* con la dialettica ritmi cosmici/ritmi regali.

4. Anche le popolazioni dell'India e dell'Iran entrano nella storia soltanto dopo l'acquisizione dell'istituto regale. Quando questo avviene, non c'è più una cultura indo-iranica comune, e al suo posto ci sono le due culture documentate nelle rispettive sedi storiche, l'India e l'Iran. Separatamente, e ciascuno a suo modo, il concetto indiano di *rta* e quello iranico di *asha* si confrontano con la storia, si confrontano con la nuova dimensione del reale penetrata in quelle culture insieme alla regalità.

Il vedico *rta* – ossia il concetto operante nella cultura attestata dai *Veda* – finirà per soccombere nel confronto con la storia. Verrà gradatamente sostituito dal concetto di *dharma* che, come vedremo, risponde meglio alle esigenze della nuova situazione, costituendo una specie di compromesso tra l'orientamento a-storico e l'orientamento storico. E di un compromesso ci sarà bisogno perché in India, come del resto altrove (forse dovunque), l'orientamento a-storico non viene mai completamente eliminato dall'orientamento storico. L'India sembra fare differenza perché nella sua cultura l'a-storico diventa esplicitamente anti-storico, per via di un giudizio negativo della storia qualificata come prodotto illusorio e menzognero di un fattore chiamato *maya*. Dice Dumézil in un celebre confronto tra il pensiero romano storicamente orientato e il pensiero indiano: «L'India non presta attenzione che all'immutabile, ciò che cambia è per essa

ciò che segue *maya,* l'illusione, l'imperfezione, il sacrilegio» (*Servius et la Fortune,* Parigi 1943, p. 20).

Ora, però, va osservato che la prospettiva rilevata da Dumézil è strettamente connessa con la speculazione sacerdotale: è la prospettiva della casta dei *brahmani.* Ma facciamo attenzione: questa osservazione non deve indurci ad assimilare il prodotto della speculazione brahmanica a quello della speculazione cristiana, in quanto indirizzata da una realtà oltremondana positivamente contrapposta alla realtà mondana o storica. Sbaglieremmo a pensarla così, perché dimenticheremmo che la realtà oltremondana che il cristianesimo propone come premio (o castigo), viene meritata da ciascuno in base al suo comportamento storico, e dunque addirittura con una sopravvalutazione della storia che diventa storia della salvezza o della perdizione. In India è tutt'altra cosa. La prospettiva anti-storica (e non escatologica!) dei *brahmani* è una prospettiva di casta, e pertanto va compresa in rapporto alla prospettiva di un'altra casta, la *kshatriya,* quella dei guerrieri, quella da cui venivano estratti i re.

Il fatto che i re venissero estratti dalla casta dei guerrieri non fa meraviglia. La storia fa il suo ingresso nella cultura umana come storia di guerre, oltre che di successioni regali; più precisamente: la documentazione storica è testimonianza coeva di imprese (per lo più belliche) compiute dai singoli re. Ora, se dal punto di vista brahmanico tali imprese potevano considerarsi prodotti di una *maya* negativa, dal punto di vista regale, inteso a valorizzare le imprese stesse, si poneva l'alternativa: o rifiutare il concetto di *maya* o adottare per esso una connotazione positiva.

C'è almeno un conflitto d'idee tra la casta dei sacerdoti e quella dei guerrieri (o dei re) derivante dalla contrapponibilità dei rispettivi campi d'azione: il meta-storico e lo storico. I brahmani operavano fuori della storia e in vista dell'«essen-

za» (*brahman*) delle cose, i *kshatriya* operavano nella storia e in vista della «potenza» (*kshatrà*). I brahmani seguivano il *rta,* mentre i guerrieri e i re seguivano la *maya.* Seguire il *rta* vuol dire agire «ritualmente», come appunto si conviene al sacerdozio; peraltro *rta* ha la stessa radice del latino *ritus.* Seguire *maya* vuol dire agire «storicamente», ossia condizionati soltanto dalle circostanze e dalla propria capacità di affrontarle. La negatività teorica della *maya* vuol ribadire il ruolo di prima casta che i brahmani si attribuiscono. Ma alla negatività teorica fa riscontro una positività pratica: la *maya* sarà illusione, ma non vana, anzi necessaria e fruttuosa per i membri della seconda casta, i quali, re e guerrieri, vedono in essa la fonte della «potenza», o del potere che i re esercitano sulla comunità e a vantaggio della comunità. Donde la produzione di una sistematica che diremmo assoluta, in quanto astratta dal relativismo di casta: la sostanza (*brahman*) è eternamente immobile, tuttavia per «esistere» è necessario che appaia in movimento; *maya* è il movimento che crea questa apparenza, o, da un altro punto di vista, dà esistenza al mondo. *Maya* è pura forza, senza materia-sostanza; ma la materia-sostanza senza *maya* non avrebbe forma. La forma dell'universo è una creazione ottenuta per mezzo di *maya* dagli Asura, gli dèi che posseggono la *maya.* Stando così le cose, si può dire con J. Gonda: «Maya è una capacità, superiore ai concetti umani, di operare o causare prodigi, in particolare è una forza creativa manifestantesi nelle meraviglie dell'universo» (in *Storia delle religioni,* diretta da G. Castellani, 6ª ed., vol. V, Torino 1971, p. 293).

La positività di *maya* rivela un compromesso con la storia. Nello stesso concetto di *rta* traspare il compromesso con la storia, quando viene recepito come una specie di fluire cosmico non più completamente opponibile al flusso determinato da *maya.* Ma la realizzazione ultima del compromes-

so si ha quando *rta* viene sostituito da *dharma. Dharma* è la parte assegnata a ciascuno. L'azione storica è puramente illusoria? D'accordo, però l'azione stessa, una volta «destorificata», ossia sottratta alla storia, ha una realtà superante l'illusione. *Dharma* è come la legge che, dal di fuori dell'azione storica, promuove o limita ogni azione. Il paragone si può estendere anche alle leggi scientifiche che «destorificano» a loro modo i fenomeni.

Dal punto di vista brahmanico – cioè in funzione della conservazione di un rapporto ottimale tra uomini e dèi, o tra l'uomo e il mondo, di cui gli dèi costituiscono le forme adatte alla comunicazione – il divenire storico è negativo. Tale negatività può essere espressa in vari modi: deterioramento del tempo e dello spazio umani, caduta nell'impurità, caduta nel sacrilegio. Peraltro, finché si vive nella storia, è necessario che qualcuno corra per tutti questo rischio. In India tocca al re. Anche a Roma toccava al re: al *rex sacrorum,* quasi un sacerdote di Giano, il dio preposto al divenire. Il *rex sacrorum* esercitava una funzione regale di cui i Romani non poterono fare a meno neppure dopo la cacciata dei re.

Il re opera nella storia per conto del suo popolo. È lui che *fa la storia* (donde la storiografia per «regni»!), ma è salvaguardato dai rischi della storia grazie alla conduzione di una vita speciale, diversa da quella della gente comune: una vita strettamente ritualizzata. In India questa ritualizzazione era affidata ai brahmani. La funzione brahmanica è appunto riducibile a: elaborazione ed esecuzione dei riti necessari a rendere salvaguardata (rituale) la vita di chi opera nella storia; speculazione intesa a collegare il divenire storico con la realtà sottratta al divenire. Tenendo presente tutto questo ci rendiamo conto del rapporto che il sistema religioso vedico stabiliva tra il re (*rajah*) e il brahmano che gli fungeva da cappellano (il *purohita*).

Il *rajah*, nell'azione liturgica, figurava come il committente del sacrificio, detto «sacrificante», e il brahmano cappellano figurava come l'officiante, detto «sacrificatore». Questo modello fu generalizzato: ogni capo-famiglia, quasi un «re» nella sua cerchia, poté acquisire il rango di «sacrificante» (*yajamana*) sotto certe condizioni, e incaricare un «sacrificatore» di compiere per lui i sacrifici adatti a tenerlo nel giusto rapporto con l'universo. Questo tipo di rituale, distinto dal rituale domestico per il quale non c'era bisogno di brahmani, era detto *srauta*.

5. La religione iranica comincia ad essere storicamente documentata dalle iscrizioni achemenidi, ossia a partire da Dario 1 (521-486 a.C.). Sono iscrizioni che ricordano le imprese dei re persiani, sia di guerra (vittorie sui nemici, estensione del regno), sia di pace (fondazioni, canalizzazioni), ma indirettamente attestano anche l'orizzonte religioso in cui si muove l'azione regale. La stessa registrazione di fatti (materia deperibile) su materiale indeperibile, aveva una funzione che diremmo rituale, e dunque religiosa. Noi l'utilizziamo ai fini della nostra storiografia, ma per loro si trattava di «destorificare» l'azione regale: la si voleva (ritualmente) sottrarre al divenire, all'effimero, e renderla fissa, stabile, duratura come la pietra. Paradossalmente questo tipo di «destorificazione», presente dovunque si sia affermato l'istituto regale, costituisce per noi la base per una «storificazione», che è in sostanza una «ri-storificazione», ossia il procedimento inverso: loro riducevano i fatti in monumento, noi riduciamo il monumento in fatti che recuperiamo alla nostra memoria storica.

Dalle iscrizioni achemenidi comincia il recupero della religione persiana. È una religione che chiamiamo mazdeismo dal dio supremo o «unico» Ahura Mazda. Ho virgolettato «unico» perché si tratta di una unicità incompatibile con la

nostra idea di monoteismo. È invece una unicità che si fa comprensibile e caratterizzante se confrontata ad una pluralità rinvenibile nella religione indiana. Il termine del confronto è dato dal nome stesso del dio che lo designa come *ahura*. L'iranico *ahura* corrisponde all'indiano *asura*; però, mentre gli indiani hanno una pluralità di *asura,* gli iraniani hanno un solo *ahura,* appunto Ahura Mazda.

Gli *asura* sono in India gli dèi che posseggono ed usano la *maya*. «Un asura è caratterizzato particolarmente dal possesso della *maya»,* dice J. Gonda citato sopra. Anche Ahura Mazda, in quanto «asura», possiamo dire che possegga la *maya,* che, però, nel suo caso non è «illusione» ma è «forza del pensiero»; il secondo elemento del suo nome, Mazda, significa appunto il «pensiero» o il «pensare». Peraltro neanche la *maya* indiana è del tutto estranea alla «forza del pensiero»; tant'è che un filosofo francese, A. Danielou, con un occhio alla speculazione indiana e probabilmente con l'altro al settecentesco Berkeley, ha scritto che la *maya* «può essere comparata ad una deliberazione mentale introspettiva che *pensasse* il piano dell'universo. La si può rappresentare come il pensiero dell'"essere cosmico" di cui l'universo sarebbe la manifestazione apparente» *(Le polythéisme hindou,* Parigi 1960, p. 60).

L'etimologia di *asura* e *ahura* rinvia ad una cultura indo-iranica comune. Il confronto, invece, serve a condurci decisamente alle religioni storiche dell'India e dell'Iran, lasciando dietro le spalle la fase indo-iranica posta irrimediabilmente fuori della storia.

Nell'India storica troviamo una contrapposizione anche conflittuale tra *asura* e un'altra comunità divina, quella dei *deva* (il nome corrisponde al latino *deus*). Dico conflittuale, perché la contrapposizione è stata espressa miticamente come una vera e propria guerra. Alla fine hanno vinto i *deva*;

hanno vinto quando i tre *asura* più importanti, Varuna, Agni e Soma, sono passati dalla loro parte. A vincere, in realtà, è stata la visione sacerdotale contro la visione regale; ha vinto il *brahman* contro la *maya.* Tuttavia, seppure in modo diverso dai re-guerrieri che funzionalmente operano nella storia (il prodotto di *maya),* anche i brahmani debbono agire; ma senza *maya* non c'è azione possibile, o, in altri termini, senza *asura* (i possessori di *maya*) i brahmani stessi perderebbero ogni funzione. Funzionalmente i brahmani eseguono sacrifici che richiedono l'uso del fuoco; ecco allora che Agni, il dio-fuoco, pur essendo un *asura* e pertanto «negativo» nel sistema di valori brahmanico, deve passare dalla parte dei «positivi» *deva.* Un'importante liturgia brahmanica era la preparazione e la consumazione della bevanda detta *soma*; dunque anche *l'asura* di nome Soma si schiera dalla parte dei *deva.* L'azione brahmanica, complessivamente intesa, è azione rituale, è azione guidata dal *rta,* e allora si rende necessario recuperare, ossia affiancare ai *deva,* anche e soprattutto l'*asura* Varuna che figura come «signore e custode del *rta*» (J. Gonda).

Nell'Iran storico sussiste la stessa contrapposizione tra *asura,* che qui son detti *ahura,* e *deva,* che qui son detti *daeva;* ma in Iran chi vince è un *ahura,* che diventa l'unico *ahura,* Ahura Mazda, mentre i *daeva* vengono relegati al rango di dèmoni negativi. In Iran vince la visione regale sulla visione sacerdotale. E come il re è uno e solo, uno e uno solo deve essere l'*ahura* vincente, Ahura Mazda. Nelle iscrizioni degli Achemenidi Ahura Mazda è il dio del re, la fonte della sovranità. Egli aiuta il re nell'edificazione dell'ordine (*asha,* corrispondente al *rta* vedico), contro la *drauja* (da *druj,* l'opposto di *asha*). La *drauja* è la slealtà nei riguardi del sovrano; donde *asha* significherebbe anche la «lealtà» (la «verità» come «sincerità», e dunque lealtà). Il mazdeismo, tutto sommato, è in funzione della regalità: una tesi, questa, che è stata so-

stenuta e documentata da un iranista prematuramente scomparso, M. Molé (*L'Iran ancien,* Parigi 1963, postumo).

6. La tesi di una religione indiana (vedica) in funzione sacerdotale è pacificamente accettata; invece la tesi di un mazdeismo in funzione regale è stata accolta con riserva (quando non è stata respinta). In genere si preferisce congetturare che l'avvento della regalità achemenide abbia politicizzato (quasi strumentalizzato) una anteriore religione mazdea, anche se la documentazione, cioè l'anteriorità delle iscrizioni regali rispetto all'*Avesta,* indurrebbe a prendere la via opposta. Io ho appunto seguito la via opposta in un lavoro di oltre venti anni fa (*Il mito, il rito e la storia,* Roma 1978, pp. 387 sgg.), dove faccio i conti con la realtà documentaria.

Il punto di partenza è che il mazdeismo sopravvive alla caduta dell'impero achemenide, e quindi, privo della funzione regale che le iscrizioni achemenidi documentano, si fa autonomo da ogni condizionamento politico o mondano: è adesso il mazdeismo documentato dai testi liturgici e normativi che compongono l'*Avesta,* redatta dopo la fase achemenide, tranne la parte più arcaica di certi «inni» (*Gatha*), che, comunque, è al massimo coeva alle iscrizioni regie. La liturgia e la normativa mazdee, una volta sciolte dalla funzione di aiutare il re nell'edificazione dell'*asha,* si assolutizzano e si presentano in funzione soterica universale. Il mazdeismo da religione etnica (persiana) si trasforma in religione universale; una volta astratto dal contesto politico-sociale scomparso, diventa astratto o astraibile da *qualsiasi* contesto politico-sociale, o, in altre parole, da qualsiasi «mondanità»; diventa una religione di salvezza *dal* mondo, una nuova salvezza rispetto all'antica che era *del* re e *nel* re, una salvezza ora genericamente umana e assoluta: una «fede» persino, quando si porrà in alternativa alla fede cristiana prima e islamica poi

(circa la connessione tra «fede» e «salvezza», si ricordi quel che si è detto nel primo capitolo).

È chiaro che un'evoluzione del mazdeismo così prospettata risulti ostica alle nostre abitudini mentali. Siamo troppo abituati a considerare le forme di religione come prodotte da una naturale inclinazione dell'animo umano verso una realtà trascendente le cose di questo mondo, per evitare di metterle in rapporto di anteriorità (o priorità) con ogni altra forma culturale, prescindendo da qualsiasi problema d'ordine storico. In sostanza, siamo sempre ben disposti ad immaginare che certi sistemi politico-sociali abbiano utilizzato tale inclinazione per fini propri, ma non accettiamo facilmente che quegli stessi sistemi, e non l'animo umano, abbiano potuto produrre ciò che alcuni chiamano lo «specifico religioso». Ora, però, le abitudini mentali, se giustificano l'uomo della strada, non dovrebbero giustificare lo storico delle religioni. Quando questi, invece di fare storia, si fa ricercatore dello «specifico religioso», può accadere (ed è accaduto!) che rimuova dal campo di una disciplina storico-religiosa ogni approccio simile a quello che noi abbiamo proposto per il mazdeismo; e magari inventi per la rimozione un nuovo e diverso campo disciplinare, per es.: «antropologia politica» (è accaduto anche questo!).

Per quel che mi riguarda, anche se il mio modo di fare storia delle religioni è stato etichettato come «antropologia politica», non credo di fare altro che seguire l'insegnamento di Pettazzoni, il fondatore della scuola italiana di storia delle religioni: «La religione è una forma della civiltà e storicamente non s'intende se non nel quadro di quella particolare civiltà di cui fa parte». Come potrei ottenere il quadro di una civiltà evitando di individuarne la struttura politico-sociale di base?

Fare storia delle religioni secondo l'insegnamento di Pettazzoni, significa accettare la sua problematica e il relativo

metodo di ricerca, per cui storia religiosa e storia politica sono un tutt'uno: sono storia culturale. L'alternativa comporta l'astrazione di una «religione assoluta» dalle religioni storiche, con la qual cosa si compie, più o meno coscientemente, un'alterazione concettuale: la «religione» diventa «religiosità». Della religiosità, come qualità umana che si esplica nella produzione di religioni, si occupa l'antropologia e non la storia. Nel campo d'azione antropologico è probabilmente lecito distinguere un'antropologia religiosa da un'antropologia politica; nel campo d'azione storico l'oggetto della ricerca non può essere separato in «religione» e «politica».

L'antropologia religiosa opera sostanzialmente con l'ipotesi dell'*homo religiosus*. La storia delle religioni non esclude l'ipotesi dell'*homo religiosus*; semplicemente non se ne serve per la sua ricerca. Se ne servono, invece, la psicologia e la fenomenologia religiose, in quanto discipline rispondenti ad una problematica antropologica.

CAPITOLO OTTAVO

HOMO RELIGIOSUS

1. Giorgio Zunini, un sacerdote che ha insegnato psicologia all'Università Cattolica di Milano (poi alle università statali di Cagliari, Firenze, Bari; infine ancora alla Cattolica), ha raccolto il suo insegnamento di psicologia religiosa in un libro intitolato *Homo religiosus* (Milano 1966). Nel capitolo precedente abbiamo ammesso la possibilità che l'ipotesi dell'*homo religiosus,* perfettamente inutile (se non nociva) ai fini della ricerca storica, fosse invece utile alla ricerca psicologica. Ora, però, nel libro di Zunini l'*homo religiosus* non è un'ipotesi di lavoro, ma è l'oggetto stesso della ricerca, che dà per scontata la religiosità umana e pretende soltanto di definirla. Si dirà che se è «scontata» è già «definita». Infatti grosso modo le cose stanno proprio così: in questo libro, più che di definizione, si tratta di una dimostrazione dell'esistenza della religiosità come realtà antropologica inoppugnabile. Mi spiegherò

stralciando qualche passo dalla sintesi (intitolata *Homo religiosus)* con cui Zunini chiude la sua ricerca (p. 321).

Dice: *«Alla fine del primo capitolo sono state delineate le caratteristiche della religiosità, secondo la psicologia moderna, e sono state formulate alcune domande»*. In realtà, non è stato delineato un bel niente «secondo la psicologia moderna». Anzi, dopo aver cercato in essa una risposta al suo problema, passando in rassegna le principali scuole (psicanalisi, psicologia del profondo, psicologia della forma, comportamentismo, funzionalismo, sociologismo), è costretto ad ammettere che gli psicologi sono stati restii a parlare di religiosità (p. 46). Questo dovrebbe dimostrare che, sempre secondo la psicologia moderna, la religiosità non è una componente psichica degna di nota. Invece, secondo Zunini, dimostra che la religiosità è un fattore tanto importante da implicare gli stessi psicologi, nel senso che l'essere essi stessi oggetti di religiosità impedisce che ne facciano oggetto della ricerca. Ecco le sue parole: «Lo psicologo che si occupa di religiosità o dice di non volersene occupare o apertamente la combatte, rischia di diventare adepto di una "religiosità psicologica" (di cui anche i profani sono quanto mai avidi), perché sotto l'alone della scienza sembra dare spiegazione ai problemi che ogni uomo si trova dinanzi, e liberarlo dal peso di essi». Insomma è la solita storia: anche l'ateo sarebbe a suo modo «religioso», purché si estenda il concetto di «religione» fino a comprendere anche l'ateismo. Peraltro non si può negare che certo psicologismo (specialmente quello di marca junghiana) sia concorrenziale alla teoria e alla pratica religiose: nel capitolo VI abbiamo parlato di questa concorrenza, e non soltanto specificamente psicologista, ma anche genericamente scientista. In fondo è proprio con attenzione a questa concorrenza che Zunini imposta la sua problematica («alcune domande» alle quali dovrà rispondere la sua ricerca) che, apparentemente articolata

in diversi quesiti, si riduce all'unico quesito: «Può la scienza diventare religione?» (p. 47); e voleva dire: una scienza psicologica che rispondesse alle esigenze a cui risponde la religione, potrebbe con ciò sostituirla?

Una domanda del genere può venire in mente soltanto a chi presupponga due cose: 1) la psicologia non è una scienza saldamente fondata, ma lascia il dubbio che possa trasformarsi in qualcosa di diverso; 2) la religione, ossia ogni religione, risponde a certe esigenze fondamentali che sono dunque universalmente umane (e addirittura avvertibili in prodotti culturali diversi dalla produzione religiosa). Circa il primo presupposto non ho niente da obiettare, almeno come storico delle religioni: se lo dice uno psicologo, avrà un minimo di attendibilità che chi pratica una disciplina diversa non ha il diritto né di contestare né di confermare. È invece sul secondo presupposto che lo storico delle religioni non può fare a meno di intervenire, sia negando allo psicologo di pronunciarsi dilettantescamente sui fatti etichettati come religiosi, e sia rilevando il suo condizionamento culturale che gli fa apparire «universale» ciò che è soltanto «cristiano». D'altra parte Zunini cercava – e chi può impedirglielo? – qualcosa che trascendesse le religioni storiche (e lo stesso cristianesimo), e l'ha appunto trovato nella religiosità. Però possiamo a buon diritto impedirgli di dire «religione» e di intendere «religiosità».

Non è questione di terminologia. L'equivoco terminologico nel nostro caso non è dovuto ad una svista, ma è dovuto ad una precisa volontà di sottrarre alla storia quel che alla storia appartiene, o, da un altro punto di vista, di introdurre nella ricerca storico-religiosa motivazioni irriducibili alla ragione storica. Ciò in quanto la religiosità è irriducibile alla ragione storica, mentre la religione è sempre e dovunque riducibile alla ragione storica. Pertanto chi volesse sottrarre la

religione alla ricerca storiografica, non avrebbe altro da fare che evitare di distinguere, come appunto ha fatto Zunini, la religione dalla religiosità, o (come vedremo fare allo stesso Zunini) considerare la religione non un prodotto storico-culturale, bensì il prodotto di una metastorica religiosità congenita all'uomo.

Sia chiaro: ci serviamo di Zunini soltanto perché ha intitolato all'*Homo religiosus* una sua ricerca di psicologia religiosa, ma intendiamo denunciare tutto un *modus operandi* che non ha avuto certamente in Zunini il maestro-iniziatore, e che ha inquinato in misura devastante gli studi storico-religiosi, volgendoli ad astrazioni fenomenologiche che hanno poco o niente a che fare con le realtà storiche da cui ci s'illude di ricavarle. Se dovessimo risalire alla fonte, lasceremmo da parte uno Zunini che, a suo modo, tenta di celare la teologia nelle pieghe della psicologia religiosa, e parleremmo magari di un Rudolf Otto (a cui Zunini ricorre una dozzina di volte), il teologo luterano e filosofo kantiano che con un suo libricino *(Das Heilige,* «Il Sacro») del 1917, ha indirizzato alla fenomenologia della religiosità gran parte della produzione storico-religiosa del nostro secolo, conferendo attendibilità a qualsiasi «storiografia» che introducesse nella ricerca qualcosa di irriducibile alla ragione storica. Tuttavia a noi basta riscontrare il *modus operandi,* senza risalire alle fonti, e a questo scopo Zunini è più che sufficiente. Proseguiremo quindi con lui.

2. Dice Zunini nella sua sintesi conclusiva: *«Il fatto religioso, nel secondo e nel terzo capitolo, appare come genuinamente umano, irriducibile, e costante pur nella varietà d'espressione».*

La genuinità la ricava nel capitolo intitolato «Religiosità genuina e religiosità spuria», dove contesta l'equiparazione che a livello psicologico viene fatta tra religiosità e nevrosi (la quale eventualmente sarebbe una religiosità «spuria»); e in

ultima istanza ricorre alle brillanti enunciazioni (o paradossi) con cui solitamente si cerca di infrangere la barriera che la nostra cultura ha posto tra psicologia normale e psicologia patologica. Comunque, quel che non riesce a tirar fuori dalla psicologia, Zunini lo chiede alla filosofia o alla letteratura; per es., quando cita il saggista-scrittore C.S. Lewis sulla religiosità dei Salmi biblici. O fa letteratura lui stesso concludendo che tanto nella religiosità «più chiara» (normale?), quanto in quella «più torbida» (patologica?), «vi è solo l'indicazione di un atteggiamento generale di fronte a un Mistero». Dice Mistero con l'iniziale maiuscola, e intende Dio.

In sostanza, provare l'esistenza della religiosità significa provare l'esistenza di Dio. Ma la prova psicologica non basta alla nostra cultura, per la quale, come si è visto nel capitolo VI (paragrafi 5 e 6), è il vero storico quello che conta. Dunque occorre che la prova psicologica sia confortata dalla prova storica. Così si spiega che Zunini nel capitolo successivo abbia tentato di abbozzare una «storia» della religiosità. Lui la chiama «storia naturale» e in tal modo si mette in concorrenza con lo scientista ottocentesco E.H. Haeckel che abbiamo ricordato a suo luogo (p. 103) come autore di una «storia naturale» della creazione. In effetti non c'è differenza epocale: l'azione di Zunini è «ottocentesca» quanto quella di Haeckel; ed è ugualmente «scientista»: in fondo anche Zunini ha cercato di sostituire la fede con la scienza, anche se con il proposito di trovare nella scienza una conferma della *sua* fede.

Il tipo di operazione adottato da Zunini richiede una metodica astrazione dalla storia, anche se l'operazione stessa dovrebbe guadagnare un sussidio storico all'assunto psicologico. Egli in sostanza produce opinioni in luogo di fatti, e, per giunta, opinioni assolutizzate, ossia astratte dai contesti in cui si trovano espresse. È così che nell'operazione vengono utilizzati nomi famosi (secondo la tecnica dell'*ipse dixit)*

facendo completa astrazione dalle specifiche problematiche che diversificano scuole e campi di ricerca: filosofi come H. Bergson e E. Cassirer, classicisti come K. Kerényi, egittologi come H. Frankfort, storici delle religioni come O.J. James (ma non come R. Pettazzoni!) o come G. van der Leeuw e M. Eliade (più propriamente fenomenologi), etnologi o antropologi di disparate tendenze: R. R. Marett (evoluzionista), L. Frobenius e A.E. Jensen (diffusionisti), B. Malinowski (funzionalista), L. Lévy-Bruhl (mentalista), E. Durkbeim (sociologista), e persino lo strutturalista C. Lévi-Strauss. In ciascuno di questi autori (ed altri che non ho nominato) Zunini ha trovato qualcosa adatto a dimostrare che la religiosità è connaturata all'uomo. Anche in Lévi-Strauss? Anche in lui, purché corretto e riportato sulla buona strada. Vale la pena di soffermarci sull'adattamento di Lévi-Strauss.

Di Lévi-Strauss Zunini cita un passo di *Le totémisme aujourd'hui* in cui si dice che l'antropologia religiosa acquista scientificità ma perde specificità e autonomia, «se si attribuisce alle idee religiose lo stesso valore che a qualsiasi sistema concettuale, che è di dare accesso al meccanismo del pensiero» (trad. ital., *Il totemismo oggi,* Milano 1964, p. 146). Dunque è proprio lo specifico religioso, ossia la religiosità, ciò che Lévi-Strauss esclude dalla natura umana. Ma Zunini non recepisce l'esclusione; enfatizza invece l'inclusione delle «idee religiose» nella funzione concettuale, che essendo propria dell'uomo renderebbe propria dell'uomo, connaturata ad esso, anche la religiosità.

3. La ricerca di Zunini è, come si è detto, ricerca di Dio, una ricerca plausibile nei termini della nostra cultura cristiana e soprattutto quando il ricercatore sia religiosamente impegnato. Ma è anche una ricerca che si permette inaccettabili sconfinamenti, tanto dai limiti culturali quanto, all'inter-

no della nostra cultura, dai limiti che impone l'impegno religioso. Peraltro tali sconfinamenti sono inevitabili quando si opera con l'ipotesi dell'*homo religiosus*, quando cioè si parla di una religiosità connaturata all'uomo, presumendo di eliminare ogni barriera culturale e ogni condizionamento storico; ma in realtà barriere e condizionamenti vengono soltanto ignorati e non anche eliminati. È probabilmente un'ignoranza beatificante; però non la consiglierei come metodo di ricerca, forse neppure ad un teologo.

Un teologo, si capisce, non può fare teologia prescindendo da Dio, ma potrebbe farla prescindendo dalla religiosità. Quando invece ricorre alla religiosità per assumerla come prova dell'esistenza di Dio, difficilmente si sottrae alla tentazione di trasformare questo assunto teologico in verità psicologica o fenomenologica o antropologica. Lo faccia, se vuole, ma non cerchi di trasformarlo anche in verità storica, affermando, come Zunini afferma, che «le prime tracce di religiosità (oggetti di culto, sculture, dipinti, avanzi di sepolture) risalgono al periodo più recente dell'età della pietra» (p. 87). Discuteremo più avanti il valore documentario di tali reperti preistorici, qui rileviamo che Zunini non li discute ma li presenta candidamente come prove irrefutabili di religiosità. D'altra parte lui è uno psicologo e non un paletnologo; a lui basta riferire l'opinione di paletnologi i quali, costretti a fare storia congetturale, hanno abusato delle interpretazioni in chiave religiosa, che tutto sommato sono le più facili e, in quanto tenute sul vago, le meno confutabili. Zunini, comunque, si carica di colpe altrui: lui non inventa niente, è invece certa paletnologia che ha inventato tutto. Né apre strade nuove basandosi sulle invenzioni paletnologiche; la strada maestra l'ha aperta G. van der Leeuw quando ha affermato che «l'origine della civiltà è religiosa» (e Zunini lo cita puntualmente a p. 111).

Come si fa a discutere un'affermazione del genere? La si può al massimo correggere facendola diventare: «l'origine della civiltà è religiosa, o forse no». Oppure si può contrapporre a G. van der Leeuw il suo conterraneo e contemporaneo J. Huizinga il quale, nel celebre *Homo ludens,* ha sostenuto che l'origine della civiltà è ludica. Ora però, quando ci pare di aver imposto un'alternativa tra *homo religiosus* e *homo ludens,* così che sostenere l'uno o l'altro dipenda non da presunte necessità oggettive ma da una chiara scelta soggettiva, ecco che il teologo trova il modo di cavarsi d'impaccio. Per prima cosa si fornisce una versione addomesticata dell' *homo ludens:* «Che la religiosità ispiri gioco e rito, e con essi esprima, e dia un significato al mondo, appare in tutta la storia umana, come Huizinga ha magnificamente delineato» (p. 205). Poi, forse nel timore di avere osato troppo (non nei riguardi di Huizinga, ma nei riguardi della religiosità ispiratrice di giochi), si cerca il conforto di un importante teologo: «Uno dei capitoli più profondi del libro di Romano Guardini, *Lo spirito della liturgia,* è proprio dedicato alla liturgia come gioco, come espressione istituzionalizzata della libertà e del giubilo dell'uomo dinanzi a Dio» (*ib.*).

In conclusione, l' *homo ludens* non toglie niente all' *homo religiosus*; anzi l'arricchisce, facendone addirittura un proprio presupposto. Si tratta di operazioni sempre possibili finché si parla acriticamente (mi riferisco alla critica storica) dell'umanità (l' *homo* quale che sia), della religiosità, della civiltà. Sul piano di una metodica destorificazione non ha molta importanza che l'umanità, la religiosità e la civiltà ricorrenti nel discorso teologico non corrispondano esattamente alle rispettive oggettivazioni formulate in psicologia o in antropologia. Male che vada è lo stesso teologo a farsi psicologo e antropologo: lo ha fatto esemplarmente G. van der Leeuw, pastore della Chiesa Riformata Olandese, quando

con la sua *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1933), ha inteso fissare e ordinare l'oggetto religioso, recuperandolo dalla documentazione frammentaria e sottraendolo alle interpretazioni psicologiche e antropologiche non religiosamente impegnate. L'opera ebbe un enorme successo: tradotta in tutte le lingue, divenne la fonte indispensabile per chiunque trattasse fatti religiosi. Quanto all'autore, basterà ricordare che nel 1950 presiedette il primo congresso di storia delle religioni del dopoguerra; in quell'occasione fu fondata l'Associazione Internazionale per la Storia delle Religioni (I.A.H.R.) e Van der Leeuw ne divenne il presidente.

4. Per dare un'idea di come l'ipotesi *dell'homo religiosus* abbia indirizzato la storia delle religioni, porrò all'attenzione un passo di G. van der Leeuw tratto da *L'uomo primitivo e la religione* (Torino 1961, p. 131; trad. ital. di un'opera del 1940) e utilizzato da Zunini:

> L'uomo, in quanto *homo religiosus,* si è ben destato dal sonno della vita embrionale indifferenziata, ma per esserne sempre e continuamente attirato: il fondamento di ogni religione è unità di soggetto e oggetto, l'identità primordiale, che sovente è pure bramata come identità finale.

La religiosità, vuol dire van der Leeuw, è la caratteristica che differenzia l'uomo dagli animali; è un altro modo per affermare che «l'origine della civiltà è religiosa»; ma quale altro modo? Certamente non è un altro modo *qualsiasi.* È infatti significativo che il farsi *homo* venga prospettato nei termini di un destarsi dal sonno embrionale; altrettanto significativo è l'accenno alla vita embrionale «indifferenziata», in quanto comune ad ogni specie animale. Questo linguaggio deriva dalla legge biogenetica fondamentale che assume lo sviluppo embrionale (ontogenesi) come ricapitolazione del processo evolutivo della specie (filogenesi). In Van der Leeuw l'equi-

parazione tra ontogenesi e fiogenesi ha probabilmente un valore figurato, tanto per dire: l'uomo diventa tale differenziandosi da un'animalità primordiale, ossia da uno stato di natura che, come quello embrionale, è comune a tutti gli animali. Ma resta il fatto che per dirlo ha privilegiato la legge biogenetica enunciata (guarda caso) da quell'E.H. Haeckel che siamo costretti a ricordare una terza volta. Questi teologi – sia il prescindibile Zunini, sia l'imprescindibile Van der Leeuw – che cercano nella scienza un sostegno alla loro fede, finiscono per trovare Haeckel come imbarazzante compagno di strada. Apparentemente è solo l'incontro di un momento, come se la stessa strada fosse percorsa in sensi opposti dai teologi e dallo scientista, ma in realtà gli uni e l'altro si muovono nello stesso senso: dalla fede alla scienza, e poco importa che lo facciano con fini diversi (gli uni per confermare la fede e l'altro per sostituirla).

All'esordio «biogenetico» Van der Leeuw fa seguire una formulazione che diremmo «ierogenetica»; ovvero spiega come *l'homo,* fattosi tale, sia al tempo stesso *religiosus.* Egli dice in sostanza: è *religiosus,* ossia produttore di religione, per via dell'attrazione che su di lui esercita la precedente condizione embrionale. Tale condizione, però, una volta abbandonata la terminologia biogenetica per assumere quella ierogenetica, cambia nome: diventa «identità primordiale». Più che di cambiamento, si tratta di adeguamento alla specifica situazione dell'uomo che, a differenza degli altri animali, si è distaccato dalla natura col passaggio dalla vita embrionale a quella postnatale; donde per lui si presuppone una doppia identità, quella («primordiale») anteriore al distacco e quella posteriore in cui egli prende coscienza del distacco e si pone come soggetto in un processo di oggettivazione della natura. La ricognizione e la riappropriazione della «identità primordiale» richiede a questo punto l'esperienza

di una «unità tra soggetto e oggetto», la quale è posta da Van der Leeuw a «fondamento di ogni religione»; nelle religioni escatologiche, poi, il recupero viene proiettato in un futuro extramondano, dove l'«identità primordiale» torna in essere come «identità finale».

Ammesso pure il salto di qualità conseguito con il passaggio della biogenesi alla ierogenesi, si direbbe il discorso di un positivista, comunque di un naturalista, più che di un teologo; ma non è così: è sempre il teologo che parla. Van der Leeuw e la sua fenomenologia religiosa sono infatti prodotti della cosiddetta teologia liberale protestante, quella tesa alla ricerca di un Dio sperimentabile nella natura umana prima che nelle Scritture. Nessuna meraviglia, dunque, che il teologo vesta i panni del naturalista, se l'indagine naturalistica (biologica o psicologica non fa differenza) conduce alla scoperta «scientifica» dell'*homo religiosus*. Una volta acquisito o imposto l'*homo religiosus* come realtà bio-psichica, ecco che si può parlare di religione e di religioni senza che tale materia debba sottoporsi alla critica storica.

L'operazione *homo religiosus* serve in sostanza a salvaguardare l'idea della unicità e della specificità dell'esperienza religiosa che sta a fondamento della teologia liberale. Serve ad impedire che tale «unicità e specificità» si dissolva nel generico e multiforme «culturale» di cui si occupa la ricerca storica. Come a dire: la religione, ogni religione, attesta l'esistenza di una alterità trascendente la storia (e s'intende la trascendenza di Dio). Al cospetto di questa Alterità (per lo più con l'iniziale maiuscola, dato che adombra Dio), l'uomo cessa di fare storia e fa religione; ovvero esprime, sia pure in forme storiche, il metastorico sentimento di dipendenza da Dio. Lo ha detto con chiare parole Schleiermacher, uno dei padri fondatori della teologia liberale, nella prima metà del 19°secolo; lo ripete, cento anni dopo, Van der Leeuw, fonda-

tore della fenomenologia religiosa, con parole meno chiare (meno teologiche e più psicologiche), quando parla dell'attrazione verso l'«identità primordiale», che l'uomo subisce indipendentemente dalla sua volontà di soggetto storico.

Ora, per liberare la storia delle religioni dalla «dipendenza da Dio», è bastato rifiutare Schleiermacher in quanto chiaramente teologo e non storico, ma liberarla anche dalle ambigue «dipendenze» a-storiche e para-teologiche escogitate da Van der Leeuw e in genere dal fenomenologismo, si è rivelata un'impresa tutt'altro che semplice; tant'è che negli studi storico-religiosi tali «dipendenze» non solo non sono state eliminate, ma hanno addirittura preso il sopravvento su scala mondiale ed hanno emarginato, nella nostra stessa Italia, l'indirizzo rigorosamente storico discendente dal magistero di R. Pettazzoni. A. Brelich storicizza questa emarginazione in un capitolo, il settimo, di *Storia delle religioni: perché?* (Napoli 1979); e storicizza al contempo il fenomenologismo vincente; lo fa nei seguenti termini (p. 208):

> Da una parte si presentava come teoricamente indipendente da condizionamenti religiosi, dall'altra riconosceva esplicitamente una latitudine notevole ai fattori storici, facendo risalire solo le ultime (e le più generiche) radici di ogni fenomeno religioso alla comune e universale natura dell' *homo religiosus*: ma l'apparente impostazione laica (là dove se ne potesse parlare) non era che il travestimento di comodo di una soggiacente teologia e il riconoscimento della storicità delle singole formazioni religiose non era che una concessione, con la precisa funzione di sottrarre alla storia quelle «ultime radici»: l'*homo religiosus* era lì, eterno – vario nelle sue manifestazioni storicamente condizionate, ma uguale e immutabile creatura di Dio nella sua costanza.

5. La questione dell' *homo religiosus* è venuta in discorso quando ho dovuto constatare che il mio modo di fare storia delle religioni poteva essere, se non respinto, almeno isolato

con l'etichetta discriminante di «antropologia politica» (cfr. sopra, p. 128). Discriminante da che? Dal prevalente orientamento fondato sulla convinzione della unicità e specificità dell'esperienza religiosa, e dunque della sua irriducibilità alla ragione storica.

Ora, però, ammessa la discriminazione in quanto funzionale per distinguere il mio «storicismo» dal loro «fenomenologismo», vien fatto di chiedere perché il mio «storicismo» venga etichettato come «antropologia politica», mentre il loro «fenomenologismo» dovrebbe passare per storia delle religioni. Il tutto dipende da una situazione di fatto (se non di diritto) che dobbiamo limitarci a rilevare senza la pretesa di giudicarla, né tantomeno di trasformarla. Se tale situazione esiste essa è già storicamente giustificata. Allo storico, perché non rischi di diventare teologo, non resta altro che delinearla nei suoi termini esatti, così che se ne abbia coscienza e si eviti di essere vissuti dalla situazione anziché viverla.

Prima cosa: la storia delle religioni è una disciplina che si è chiamata e si chiama così per una pura convenzione e senza implicazioni metodologiche d'ordine storico. Tant'è che essa è nata come «scienza» e non «storia» delle religioni: *Science of Religion* l'ha chiamata F. Max Müller (1823-1900) nel darle la prima connotazione accademica all'Università di Oxford; *Sciences religieuses* è la denominazione che ha intitolato la quinta sezione dell'École Pratique des Hautes Études di Parigi, quando fu istituita nei 1886, in sostituzione della Facoltà di Teologia della Sorbona, abolita in quello stesso anno. Questo vuol dire in sostanza: è una disciplina sorta in risposta ad esigenze «scientiste» e non «storiciste». Non fa meraviglia dunque che oggi, pur col nome convenzionale di «storia delle religioni», continui ad essere praticata e consumata su scala mondiale prevalentemente come «scienza delle religioni», ossia in risposta alle stesse esigenze che ne han-

no promosso e condizionato l'istituzione. La situazione odierna è bene esemplificata dal caso di M. Eliade.

M. Eliade, scomparso nel 1986, è stato il più noto, il più letto e il più citato storico delle religioni di questi ultimi tempi. È l'autore di un celebre trattato di fenomenologia religiosa, a cui tuttavia ha dato il titolo di *Trattato di storta delle religioni*. All'Università di Chicago ha fondato una rivista che, come lui stesso avverte nei primo numero, fa «scienza» e non «storia» delle religioni; tuttavia questa rivista porta il titolo di *History of Religions*. Certamente per Eliade la dizione «storia delle religioni» è puramente convenzionale; ma come si è giunti a questa convenzione che un Eliade si sente obbligato a rispettare per via della sua ufficialità? Tutto sommato, diremmo quasi casualmente, e comunque non con la prospettiva di trasformare la «scienza delle religioni» in una disciplina storica, dato che una simile trasformazione non è di fatto avvenuta.

È successo a Parigi nel 1900. In quell'anno vi si tenne il primo congresso dei cultori della nuova disciplina, e gli organizzatori lo chiamarono Congresso di Storia delle Religioni; semplicemente preferirono questa dizione, forse in quanto coniata sul modello «histoire des arts», una concezione operante nella cultura francese a partire dalla settecentesca *Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert. Da allora ogni congresso è stato di «storia delle religioni»; anche il già citato Congresso di Amsterdam (1950) presieduto dal fenomenologo Van der Leeuw, e dal quale è scaturito l'organismo internazionale denominato dalla «storia delle religioni», l'*International Association for the History of Religions* (I.A.H.R.).

Stando così le cose, infondata sarebbe la pretesa di impedire al fenomenologo di fare fenomenologia religiosa sotto l'etichetta della storia delle religioni. Non è invece infondata la pretesa del fenomenologo – nello specifico si tratta di un

discepolo di Eliade – di metter fuori dalla storia delle religioni ufficiale chi operasse per ridurre la materia religiosa alla ragione storica, senza tener conto della dimensione metastorica (sia essa psicologica o metafisica non ha importanza) che il fenomenologismo le attribuisce a priori. Non è infondata perché questo apriorismo oggi non caratterizza un particolare indirizzo degli studi, ma statisticamente indirizza tutta la disciplina storico-religiosa come viene praticata e consumata.

Resta aperta la questione se sia corretto definire «antropologia politica» il mio modo aberrante di fare storia delle religioni. Il «politico» può pure passare, come ho detto in precedenza (p. 129), ma l'«antropologico» proprio no, anche se va tanto di moda. Questo errore di valutazione nasce dal fatto che, dal punto di vista di chi opera con l'ipotesi dell' *homo religiosus,* si presume che lo storico operi con l'ipotesi dell' *homo politicus* (lo *zòon politikòn* aristotelico); il che è falso, perché la nostra storia delle religioni, quella discendente da R. Pettazzoni, non è volta alla ricerca di qualità umane universali, ossia dell' *homo* quale che sia, oggetto della ricerca antropologica.

6. Ogni ipotesi che abbia per oggetto l'*homo* funziona nel campo delle scienze naturali e non in quello delle scienze storiche; è sempre indizio di antropologia, anche quando la troviamo in filosofia o in psicologia o in sociologia o in economia. Si tratta in ogni caso di formulazioni coniate sulla falsariga del naturalista Linneo che ha scientificamente fissato la posizione dell'uomo nella natura: ordine Primati, famiglia *Homininae*, genere *Homo*, specie *Homo sapiens* (l'unica specie per Linneo, poi se ne sono aggiunte altre, riservando alla specie *Homo sapiens* le forme umane successive al tipo neandertaliano).

In economia ha fatto la sua comparsa l'*homo oeconomicus*. Si

tratta di un'astrazione concettuale introdotta per studiare l'economia isolandola da fattori non strettamente economici, quali quelli politici, religiosi, morali, etc. L'*homo oeconomicus* sarebbe il tipo ideale di soggetto che persegue soltanto i propri interessi, secondo il principio del tornaconto individuale con cui ha operato il classico Adamo Smith, solo di 16 anni più giovane di Linneo.

Naturalmente lo *zòon politikòn* aristotelico (che dovremmo correttamente intendere come *homo socialis*) è l'ipotesi di lavoro con cui opera la sociologia; non di certo la storiografia. Eventualmente alla scienza storica si può attribuire l'ipotesi di un altro *homo*: l'*homo faber*. Ma osserviamo che in questo caso non si tratta di una dizione scientifica moderna, bensì di una locuzione proverbiale latina (per es. nella sentenza attribuita ad Appio Claudio Cieco: *faber est suae quisque fortunae*), per dire che l'uomo è artefice del proprio destino. Giustificabile è il passaggio dalla storia individuale (il proprio destino) alla storia tout-court, donde l'uomo diventa «artefice» unico della storia.

Effettivamente lo storico deve muovere dall'ipotesi che tutta la sua materia sia riducibile a cause umane; ma non gli è concesso di considerare come una qualità umana il fatto che l'uomo faccia la storia. La qualità umana, in questo caso, non è la capacità di fare storia, bensì la capacità di fare cultura, ovvero di istituire un sistema di valori con il quale viene ordinato e reso vivibile un determinato settore dello spazio e del tempo. Che poi la cultura sia l'oggetto della ricerca storica è un altro discorso: non dipende dalla sua essenza, ma dipende dal nostro modo occidentale di ordinare il tempo e lo spazio nei termini di una storia e di una geografia. Questo modo, che a noi che lo viviamo sembra assoluto e insostituibile (o universale), è in realtà relativo e sostituibile (o specifico): si può dimostrare come e quando sia sorto, e per quali strade

sia giunto sino a noi. Ora, quel che qui interessa è che soltanto certe culture (apparentate) abbiano utilizzato ciò che noi recepiamo come documento storiografico (ogni iscrizione lasciata a memoria) per «cosmicizzare» il tempo, fissandone momenti «memorabili» capaci di orientare oltre i termini delle annualità ricorrenti e delle durate generazionali (parlo di iscrizioni coeve all'evento e non di tradizioni, orali o scritte che siano, le quali documentano soltanto se stesse).

Dunque lo storico può anche riconoscere il «senso della storia» come una qualità; però non genericamente umana, bensì di quelle culture che hanno dato un «senso», ossia un valore al divenire storico. Al di fuori di questi limiti si può intendere, ed è stato inteso, per *homo faber* la creatività come qualità umana attestata da prodotti materiali e spirituali. È ad es. il punto di vista – più naturalistico che storico – di G. Kraft (*Der Urmensch als Schöpfer*, Berlino 1942), che ricava la spiritualità dell'uomo preistorico dagli attrezzi che si è costruiti.

Il recupero di spiritualità dai reperti preistorici è problematico: si rischia di attribuire ad essi la nostra «spiritualità». Ancora più problematico è il recupero di una religione preistorica, e tuttavia c'è chi lo ha tentato. Nel prossimo capitolo esemplificheremo e giudicheremo questo tipo di tentativi.

CAPITOLO NONO

MONOTEISMO PRIMORDIALE

1. Tre sono le modalità usate per il recupero di una religione preistorica, tutte e tre fondate su un proprio postulato: *a*) si dà per scontata l'ipotesi dell' *homo religiosus*; *b*) si presuppone in certe aree una continuità tra produzione preistorica e produzione storica; *c*) si presume affinità culturale tra i viventi «primitivi» e i popoli della preistoria.

Dell' *homo religiosus* abbiamo parlato nel capitolo precedente. Adesso diciamo che, quando si è convinti che la religiosità sia una qualità propria dell'uomo, non ci vuole molto a interpretare reperti preistorici non palesemente utilitari come segni di una religione primordiale, come documenti concreti della religiosità dell'uomo della preistoria. In quest'ordine d'idee religiosamente condizionate tutto può succedere: anche che il paletnologo, fidando nell' *homo religiosus* individuato dall'antropologo, interpreti in funzione reli-

giosa certi reperti preistorici, e poi, da parte sua, l'antropologo produca quelle interpretazioni come prove di una religiosità perennemente umana.

La possibilità di postulare per certe aree una continuità tra produzione preistorica e produzione storica è vagamente tributaria della teoria dei «cicli culturali», i *Kulturkreise*, con cui B. Ankermann (1839-1913) e F. Graebner (1887-1934) hanno proposto di classificare le culture etnologiche raggruppandole in grosse unità formali, invece che negli stadi evolutivi con cui operava l'antropologia britannica. È impossibile dare in poche righe l'idea anche sommaria della teoria dei «cicli culturali» e dei guadagni per essa conseguiti in etnologia. Qui basti rilevarne l'uso (non importa quanto corretto) che ne è stato fatto in paletnologia quando, come nel caso di J. Maringer che produrremo per esempio, si è desunta una continuità culturale tra i cacciatori del paleolitico e quelli attuali dell'area subartica, sulla base del trattamento delle ossa lunghe dell'orso.

È invece tributario – e non vagamente– dell'antropologia evoluzionista britannica ogni tentativo di congetturare la cultura, e dunque anche la religione, dell'uomo preistorico, servendosi di elementi e fattori propri dei cosiddetti popoli «primitivi» (presi come insieme), quasi che questi fossero una specie di reperti fossili. Lo stesso termine di «primitivi», che sostituì nel linguaggio tecnico antropologico quello di «selvaggi», derivò dalla tesi che essi rappresentassero il modo di vivere dell'uomo primordiale, l'uomo della preistoria. È una tesi che E.B. Tylor, il caposcuola dell'antropologia britannica, formulò scientificamente ed espose ad un congresso di Archeologia Preistorica tenutosi a Norwich nel 1868, con una comunicazione intitolata *The conditions of Prehistoric Races, as inferred from Observations of Modern Tribes.*

Faremo qualche osservazione sul recupero di religioni prei-

storiche da parte di Johannes Maringer, un paletnologo olandese che per il suo scopo si è avvalso di tutte e tre le modalità illustrate sopra. È superfluo rilevare che si tratta di uno studioso religiosamente impegnato, più che condizionato; basta a provarlo il suo ricorso all'*homo religiosus* come strumento di ricerca. Ma inoltre si professa seguace di padre W. Schmidt, l'etnologo che ha elaborato la tesi del monoteismo primordiale (*Urmonotheismus*): una tesi perfettamente aderente alla rivelazione di Dio ad Adamo, l'uomo primordiale in assoluto, stando al dettato biblico. Maringer – lo vedremo– finisce per trovare Dio tra i reperti preistorici; anche questo significa essere seguaci di padre Schmidt: se la prima forma di religione praticata dall'umanità fu monoteistica, il paletnologo *deve* trovare tracce del «dio unico» nelle culture preistoriche. Ora, però, per mettere in pratica questa necessità teorica imposta dall' *Urmonotheismus,* Maringer – vedremo anche questo– ha dovuto disattendere una norma del Maestro circa la possibilità di utilizzare in paletnologia i guadagni etnologici: è vietato «tirare in causa a piacimento elementi etnologici d'ogni età, ad illustrare ed integrare un reperto preistorico come faceva la sorpassata etnologia evoluzionistica». Queste parole – che Maringer cita a p. 20 di *Le religioni dell'età della pietra in Europa* (Torino 1960; trad. ital. di un'opera del 1952) – padre Schmidt le ha pronunciate in una conferenza del 1941 intitolata «Collaborazione di etnologia e preistoria per la chiarificazione della più antica storia dell'umanità». Maringer le ha disattese di fatto, dato che, come si è detto, per ricavare la religiosità dell'uomo preistorico si è servito anche della modalità indicata nel punto *c.* Comunque potrebbe averlo fatto grazie ad uno spiraglio che intenzionalmente ha reso meno inflessibile la norma. Invero padre Schmidt non ha detto «elementi etnologici» e basta, ma ha aggiunto «d'ogni età», e voleva dire: fatto salvo l'ele-

mento *Urmonotheismus* che distinguerebbe le culture secondo lui ascrivibili alla più antica età della storia umana.

2. Per dare un'idea di come la ricerca, o meglio l'interpretazione paletnologica, di J. Maringer sia orientata dall'aprioristica certezza in una religiosità universalmente umana, citerò due passi significativi. Sia chiaro che ci serviamo di Maringer, come nel capitolo precedente ci siamo serviti di Zunini, per esemplificare tutto un modus operandi assai diffuso negli studi storico-religiosi, e non per esercitare una critica sull'operato di questi due singoli autori che solo accidentalmente ho chiamato in causa; infatti avrei potuto far ricorso ad altri ugualmente o anche più rappresentativi.

Maringer scrive a p. 28 delle *Religioni dell'età della pietra in Europa,* il libro citato nel paragrafo precedente: «Finora la preistoria ha senza dubbio insistito in misura preponderante sullo studio della civiltà materiale. Le fonti, è vero, non cambiano; ma la ricerca odierna e futura ha il massimo interesse per i problemi sociali e spirituali, e, non ultimi tra questi, i problemi religiosi». Notare la gradazione con cui dal neutro «sociale» che oggi impronta ogni genere di studi accomunando credenti e miscredenti, si passa prima allo «spirituale», che nell'ambito del «sociale» privilegia l'indirizzo antimaterialista, e poi al «religioso», che nell'ambito dello «spirituale» distingue il credente dal miscredente. Ma che significa parlare di problemi religiosi che lo studio dei reperti preistorici dovrebbe sciogliere? Significa rispondere al problema dell'esistenza di Dio, cercandone le prove fin dove è possibile indagare; nello specifico sin nella preistoria.

Nella *Storia delle religioni* pubblicata dalla UTET (6ª ed., vol. I, Torino 1970, p. 173), Maringer scrive: «L'esistenza di una vita religiosa in età preistorica è indubbia. Disponiamo ormai di un grandissimo numero di reperti d'ogni genere [...] che te-

stimoniano l'esistenza di un mondo religioso. In essi la religiosità preistorica ci ha lasciato, attraverso i millenni, la sua impronta». Che cos'è che gli dà tanta certezza? Noi diremmo: la fede. Lui, però, dice di ricavarla dall'oggetto stesso della ricerca paletnologica, in quanto studiato con metodo scientifico (ancora una volta: la «scienza» sostituisce la «fede»).

In verità il metodo scientifico adottato da Maringer consiste in un'operazione piuttosto elementare che non richiede titoli accademici: egli si propone di individuare in quel mondo scomparso qualcosa che nel nostro mondo è connesso con la religione. Ad es., lo trova, con una certa disinvoltura, nei numerosi reperti funerari, di fronte ai quali si sente autorizzato ad affermare: «Certo i primitivi credevano a una sopravvivenza dei morti» (*Le religioni. etc.*, p. 34).

Oggettivamente le sepolture non attestano altro che il trattamento di un cadavere. Niente sappiamo e niente sapremo mai circa l'elaborazione concettuale di quel trattamento, e ognuno è relativamente libero di configurarsela come meglio crede, ossia in funzione delle proprie certezze o dei propri dubbi in fatto di destino oltretombale. Parlo di una libertà relativa, perché c'è in ogni caso da fare i conti con il condizionamento dato da una «rappresentazione collettiva» della mortalità umana operante in una determinata cultura, in un determinato sistema di valori, e non dovunque con gli stessi effetti.

Stando così le cose, al paletnologo non resta che arzigogolare su dettagli quali le eventuali suppellettili funerarie e, soprattutto, sulla posizione del cadavere. Ecco come arzigogola Maringer (*op. cit.*, p. 55): «Le giaciture in cui spesso i cadaveri si trovano, vale a dire nella posizione solitamente assunta nel sonno, induce a pensare che nella morte si vedesse una specie di sonno. Difficile è stabilire se questo sonno fosse concepito solo come una fase transitoria dopo la

quale fosse atteso un risveglio in un altro mondo». È difficile, ma intanto lo insinua.

Le insinuazioni servono ad impedire di trarre conclusioni dal fatto che, come Maringer è costretto a riconoscere (*ibidem*), «dai ritrovamenti non ci risulta in alcun modo se ci fosse anche una credenza in un Essere divino, in un giudizio, in una remunerazione del bene e del male». In altri termini: se quei reperti sono muti, lo sono per quel che riguarda tanto l'assenza quanto la presenza di una eventuale escatologia connessa con la credenza in Dio (che è poi l'escatologia cristiana); tale escatologia è impossibile ammetterla ma è anche impossibile negarla.

Se dai reperti funerari umani non riesce a recuperare il Dio dei popoli preistorici, Maringer provvede a questo recupero – essenziale in una ricerca indirizzata dalla tesi del «monoteismo primordiale» – ricorrendo ai reperti «funerari» animali (depositi di ossa degli animali cacciati). È un bel salto di qualità, ma Maringer lo esegue con estrema disinvoltura; dice che «i cacciatori dell'orso speleo dell'ultimo interglaciale ci attestano la loro credenza in Dio mediante il sacrificio del teschio e delle ossa lunghe del loro principale oggetto di caccia» (pp. 79 sgg.). E questo è vero, per lui, perché gli attuali cacciatori artici dell'orso riservano un trattamento simile alle ossa lunghe e ai crani di questo animale, e al contempo credono in un «Dio supremo», almeno secondo l'etnologia dell' *Urmonotheismus*. Si badi che la connessione tra quel trattamento delle ossa dell'orso (e anche di altri animali) e l'eventuale credenza in un «Dio supremo» è tutta nella mente di Maringer e non anche nei fatti. Come, del resto, non sono nei fatti né la possibilità d'intendere nei termini di un sacrificio il trattamento delle ossa degli animali cacciati, né la primordialità dell'idea di Dio presso le culture dell'area subartica.

3. Tutto il costrutto di Maringer esige che la deposizione delle ossa degli animali cacciati sia interpretata come un sacrificio, nel senso di una devoluzione o rinuncia di quella parte della selvaggina in favore del Dio primordiale. A chi obiettasse che così facendo si devolverebbe qualcosa di immangiabile, Maringer risponde: l'oggetto della vera «oblazione» è qualcosa di mangiabile, vale a dire il midollo delle ossa e il cervello contenuto nel cranio; dunque «le ossa hanno solo la funzione di contenenti, staremmo per dire vasi, del sacrificio» (p. 74). Peraltro egli si attiene strettamente all'insegnamento del padre Schmidt, il quale «ha ripetutamente affermato che la deposizione di testa, cranio e ossa lunghe, nella primitiva cultura artica, costituisce un sacrificio all'Essere supremo» (p. 75).

Se non è lo stesso padre Schmidt a confortare Maringer nella sua impresa, è invariabilmente qualche schmidtiano convinto, per es. A. Gahs che ha scritto sul «sacrificio del cranio e delle ossa lunghe presso i popoli raccoglitori» (*Schädel- und Langknokenopfer bei Rentiervölkern*) in una pubblicazione in onore di padre Schmidt («Festschrift P.W. Schmidt», Vienna 1928). Gahs ha appunto aperto la via a Maringer, rilevando concordanze tra il trattamento delle ossa degli animali presso gli attuali cacciatori e i reperti delle caverne alpine. E inoltre, fedele all'insegnamento di padre Schmidt, ha rimediato al fatto che questi cacciatori eventualmente devolvevano le ossa della selvaggina ad un Signore degli animali, asserendo che questa figura è più recente rispetto a quella dell'Essere supremo, dal quale si sarebbe distaccata come una parte da un tutto; donde la tesi che il Signore degli animali non sarebbe che la documentazione parziale di un originario Essere supremo, quell'Essere supremo che i popoli preistorici operanti prima del «distacco» conoscevano nella sua pienezza, realizzando così il monoteismo primordiale congetturato da padre Schmidt.

Non ci si meravigli di simili elucubrazioni: sono il vizio d'origine della disciplina storico-religiosa. La storia delle religioni infatti si è esplicata, dalla sua nascita ai nostri giorni, classificando figure «divine» o «mitiche», per congetturare poi sviluppi, rapporti, contaminazioni, etc. con l'idea di fornire una dimensione storica alle classificazioni fenomenologiche. Quanto al materiale da classificare, esso è stato fornito dalla ricerca sul campo, vuoi quella occasionale di viaggiatori e missionari, vuoi quella istituzionale degli etnologi: una ricerca per lo più condizionata dal nostro concetto di religione e dunque incline ad attribuire a culture altrui credenze simili a quelle operanti nella nostra cultura. Per dirla con Uno Harva: «È probabile che l'interrogatore ritrovi sulle labbra dei suoi interlocutori l'eco delle sue proprie opinioni». Uno Harva ha detto questo proprio a proposito del trattamento delle ossa dell'orso, a p. 303 di *Les représentations religieuses des peuples altaïques* (Parigi 1959), mettendo in guardia contro l'inclinazione ad interpretare il tutto come un sacrificio al «genio della foresta» (quello che nella terminologia storico-religiosa è stato classificato col nome di Signore degli animali). Ad esempio di tale inclinazione, porta il caso di R. Maak, un autore russo del secolo scorso, che solo «dopo domande ripetute ed insistenti» è riuscito ad estorcere ai Tungusi che si trattava di offerte al genio della foresta. I Tungusi, come in genere l'indigeno pressato dalle domande orientate dell'europeo, quando hanno compreso che genere di risposta si pretendeva da loro, l'hanno fornita pro bono pacis e in segno di cortesia.

Torniamo a Maringer. Si sarebbe potuto accontentare della più semplice e più accettata soluzione del problema posto dal trattamento delle ossa lunghe (ma a volte di tutte le ossa) della selvaggina, e non soltanto dell'orso. Si tratterebbe di un rito di caccia, ossia di una delle tante pratiche che sono state istituite per ottenere successo nella caccia; nello specifico, lo

scopo sarebbe quello di stabilire un rapporto ottimale tra il cacciatore e l'animale cacciato, o, se vogliamo, tra la «cultura» di caccia e la «natura» rappresentata dalla selvaggina. La scelta dell'orso o di particolari ossa, per raggiungere questo scopo, è tipicamente culturale; è una «figura dell'immaginazione», una sineddoche diremmo, mediante la quale il rito di caccia si dà come oggetto la parte per il tutto: le ossa lunghe per l'intero animale, l'orso per tutta la selvaggina. Ma a Maringer questo non poteva bastare, perché il suo problema non era il trattamento delle ossa della selvaggina, bensì l'interpretazione di quel trattamento come prova dell'esistenza di Dio. Così il rito di caccia diventa per lui un sacrificio; il sacrificio presuppone un destinatario, e in funzione di destinatario c'è la possibilità di chiamare in causa Dio. Costruitasi questa possibilità con diligenza, non gli è restato che attribuire la nozione di Dio ai cacciatori preistorici, ancorché oggettivamente priva di connessione col trattamento delle ossa dell'orso speleo. Tale trattamento gli serve soltanto per affermare che c'è una continuità tra la cultura dei cacciatori preistorici e le culture storiche dell'area siberiana; poi, nel nome di questa presunta continuità culturale, si sente autorizzato ad attribuire ai cacciatori del paleolitico la nozione di Dio attestata presso le odierne popolazioni della Siberia. Per la logica del monoteismo primordiale questo discorso non fa una piega; ma se si sottopone a critica storica la nozione di Dio dei Siberiani le cose cambiano notevolmente.

4. Esercitare la critica storica sulle testimonianze della nozione di Dio presso i popoli siberiani, significa fare i conti con la loro acculturazione. Tali popoli, infatti, hanno subìto influssi culturali d'ogni genere nel corso di millenni. Innegabile è la diffusione del monoteismo, che i mongoli hanno derivato da manichei, nestoriani e musulmani. È innegabile

che al dio di questo «monoteismo» sia stato dato in più luoghi un nome derivato dal persiano Ormuzd (Ahura Mazda) che è diventato Khurmusta o Khormuzda presso i Mongoli, i Calmucchi e i Buriati, e Kurbustan presso i Tatari dell'Altaj. Stando così le cose, è lecito dubitare della originarietà siberiana della nozione di Dio, con buona pace dei ricercatori del monoteismo primordiale anche laddove di tutto si può parlare tranne che di primordialità.

Un esempio di testimonianza di questa nozione di Dio è il racconto del «peccato originale» circolante tra popolazioni della Siberia meridionale, così come è stato raccolto dal russo W. Radloff alla fine del secolo scorso e riprodotto nel libro di Uno Harva (p. 88) citato in precedenza. Dio crea un albero a nove rami, poi crea l'uomo e la donna. Dà loro il permesso di mangiare i frutti dei cinque rami volti ad oriente, ma gli vieta quelli dei quattro rami volti ad occidente. Mette di guardia all'albero un cane e un serpente, ai quali ordina di tener lontani gli uomini dai rami vietati e di cacciare a morsi il diavolo nell'eventualità che si fosse avvicinato all'albero. Il diavolo arriva, ma è invisibile e così si sottrae alla guardia del cane. Penetra nel corpo del serpente, si arrampica sull'albero e coglie un frutto dei rami proibiti. Poi induce la donna e, tramite questa, l'uomo a mangiarlo. In conseguenza di questa trasgressione la coppia primeva perdette i peli che prima crescevano fitti sui loro corpi. Ecco perché adesso l'uomo, a differenza degli animali, non ha una pelliccia che lo difenda dal freddo e dalle malattie.

Non c'è dubbio che si tratti di una libera elaborazione del racconto biblico; pertanto attesta non un'originaria nozione di Dio, bensì una superficiale acculturazione religiosa. Naturalmente «superficiale» dal nostro punto di vista, in quanto la versione siberiana parla della perdita del pelo e non di ciò che i teologi chiamano i «doni preternaturali»

(l'immortalità, la libertà dalla concupiscenza e dal dolore, etc.). Ma il fatto è che la mancanza di pelo è stata assunta in tutta l'Asia settentrionale come un segno fortemente espressivo della condizione umana paragonata alla condizione degli animali da pelliccia, non esposti come l'uomo ai rigori del freddo subartico e, in genere, continentale. Peraltro il dettato biblico non esclude, anzi favorisce, l'interpretazione siberiana nel segno del pelo; infatti Adamo ed Eva, dopo aver mangiato il frutto proibito, «si accorsero di essere nudi» (*Gen.* 3,7), e Dio, dopo averli rimproverati e aver fissato su di loro la condizione umana, «fece tuniche di pelle per Adamo e per Eva, e li vestì» (*Gen.* 3,21).

La variante del diavolo incorporato nel serpente non è imputabile ai Siberiani; è un'interpretazione teologica del dettato biblico dove si parla soltanto del serpente e non c'è traccia del diavolo; ma è appunto la versione di quanti hanno cercato di cristianizzare (o islamizzare) le genti della Siberia. È invece siberiana l'aggiunta del cane al serpente. È un'aggiunta che si giustifica con il «segno del pelo»; infatti il cane è protagonista di certi miti eziologici sulla perdita del pelo da parte dell'uomo. Per es., i Buriati raccontavano che il cane (privo di peli) era stato messo a guardia dell'uomo (provvisto di peli) da Dio (ma un Dio chiamato Burkhan, ossia Buddha); poi il diavolo riesce a sputare sul cane e sull'uomo e così il cane ha acquistato i peli e l'uomo li ha persi (U. Harva, *cit.*, pp. 84 sgg.).

L'albero dai nove rami è un'interpretazione siberiana del biblico «albero della conoscenza del bene e del male». Il bene e il male sono stati oggettivati rispettivamente in cinque rami volti ad est e in quattro volti ad ovest. L'oggettivazione risponde alla difficoltà – peraltro più che giustificata – di ammettere che una conoscenza «etica» di ciò che è bene e ciò che è male possa essere acquisita mangiando i frutti di

un certo albero. Donde l'interpretazione siberiana che si attiene all'albero più concretamente dei nostri esegeti, e più «eticamente» giudica il divieto di Dio: alcuni frutti fanno bene e altri fanno male; Dio, quando ha vietato i secondi, lo ha fatto per salvaguardare l'uomo, e non per salvaguardare se stesso come spiega la Bibbia. Questa interpretazione, dato che il mangiabile e l'immangiabile vi figura contenuto in uno stesso albero, fa a meno degli altri alberi dai frutti mangiabili di cui la Bibbia ha bisogno per il confronto con l'«albero della conoscenza». Soltanto una specifica indagine potrebbe renderci conto del numero complessivo dei rami dell'albero siberiano e della contrapposizione tra il bene rappresentato dal cinque e dall'est, e il male rappresentato dal quattro e dall'ovest; tuttavia l'esigenza di una simile ricerca in dettaglio non dovrebbe distogliere l'attenzione da un guadagno storico liminare: così come noi cerchiamo di ridurre a nostre categorie fatti di altre culture, i Siberiani hanno ridotto ad una loro categoria l'albero edenico della nostra cultura; per es., alla categoria degli alberi cosmici che mettono in comunicazione cielo, terra e sottoterra. Sempre a titolo di esempio e senza la pretesa di spiegare la trasformazione dell'albero edenico in un albero dai nove rami, ricorderò che una leggenda siberiana parla di un larice con nove rami che si leva nell'altro mondo e che è stato creato quando furono creati il cielo e la terra (U. Harva *cit.*, p. 33).

5. L'illusione di trovare tracce di un'originaria religione dell'umanità presso i cacciatori subartici nasce dal preconcetto che essi, isolati dal resto del mondo, abbiano conservato la cultura del paleolitico. Aggiungere a questo preconcetto quello dell'*homo religiosus* e quello del monoteismo primordiale, vuol dire rinunciare ad una seria ricerca scientifica per abbandonarsi ad una mera classificazione basata su

criteri affatto arbitrari. Ma per fortuna c'è anche chi non si è lasciato fuorviare da preconcetti e classificazioni arbitrarie; fa al nostro caso l'illustre etnologo Alfred L. Kroeber.

J.M. Cooper, un allievo di Kroeber, in un saggio sulla «cultura dei cacciatori indiani nordorientali dell'America settentrionale», apparso nell'opera collettiva *Man in Northeastern North America* (F. Johnson ed., Andover 1946), ha indicato nel trattamento delle ossa dell'orso e nella scapulomanzia due tratti culturali che uniscono le popolazioni artiche e subartiche dall'America settentrionale alla taiga euroasiatica. Si dà il nome di scapulomanzia ad una pratica divinatoria consistente nel leggere, come se fosse una scrittura, le fenditure che si formano su un osso piatto (appunto la scapola) d'animale esposto al fuoco. Kroeber, a buon diritto, ha affermato che la scapulomanzia non è originaria dei cacciatori subartici, ma è giunta loro dalla Cina, dove la pratica è nata sotto la dinastia Shang (*Anthropology*, 2ª ed., New York 1948, p. 477). Dico a buon diritto, per almeno tre ragioni: 1) l'idea di poter leggere segni provocati dal fuoco può nascere soltanto se già si conosce la scrittura; 2) la più antica documentazione della scapulomanzia è quella cinese risalente, come minimo, a 3.300 anni fa; dunque la pratica ha avuto tutto il tempo di diffondersi sino alle remote regioni artiche e subartiche; 3) a testimonianza della diffusione della cultura cinese nell'area siberiana ci sono molti elementi, tra cui uno particolarmente significativo per il nostro discorso: nella maggior parte delle lingue altaiche deriva dal nome del dio-cielo cinese, T'ien, il termine usato per dire «dio»: *tengri* (Mongoli e Calmucchi), *tengeri* (Buriati), *tangara* (Iacuti), ecc.

Se fosse soltanto questione d'etimologia, la derivazione di *tengri* e simili dal T'ien cinese sarebbe irrilevante. Come del resto è irrilevante il fatto che il Dio cristiano sia detto Dio, Dieu, Dios dalle lingue romanze che hanno derivato il nome

dal latino *deus,* mentre vien detto Gott in tedesco e God in inglese con una diversa derivazione (la radice **guda-*). In realtà nel nostro caso si va ben oltre il rinvio etimologico alla Cina: l'effetto macroscopico dell'acculturazione mongola è l'accoglimento dell'ideologia cinese che metteva in connessione il dio-cielo T'ien con l'esercizio della sovranità. Quando si chiamava «figlio di Khormuzda» (ossia del *tengri*) il Gran Khan e si intendeva come un «mandato celeste» il suo potere (*giajaga*), non s'inventava niente di nuovo, ma ci si rifaceva al modello ideologico e terminologico cinese, per cui l'imperatore era detto «figlio del Cielo» e il suo potere figurava come un «mandato celeste» (*t'ien-ming*).

Il concetto di «mandato celeste» non rinvia all'*homo religiosus,* ossia ad una vaga e metastorica religiosità, ma rinvia alla storia della Cina: è un prodotto storico databile e bene individuabile per quel che concerne una sua funzione storicamente condizionata. Il concetto di *t'ien-ming* è stato formulato durante la dinastia Chou (I millennio a.C.); lo troviamo nel cosiddetto «Libro storico dei Chou», dove serve per giustificare il cambiamento dinastico, ossia il passaggio del regno dalla dinastia Shang alla dinastia Chou. Come se l'ultimo sovrano Shang si fosse rivelato «incapace di conservare il *t'ien-ming*» e «allora T'ien si mise alla ricerca di qualcuno che obbedisse ai suoi ordini»; lo avrebbe appunto trovato nel fondatore della dinastia Chou. Quanto ai Mongoli, ricordo che in una loro cronaca si legge che Gengis Khan è apparso sulla terra per «mandato celeste».

Anche da noi i re regnano o regnavano per mandato divino; così che ci riesce facile recepire dietro T'ien o Tengri o Khormuzda il nostro Dio onnipotente che delega ai re una parte della sua potenza. A livello della facile e acritica analogia un re di Francia e un *khan* mongolo potevano formalmente intendersi, quasi parlassero uno stesso linguaggio reli-

gioso (quello del «monoteismo primordiale»!), ma non si intendevano e di fatto non s'intesero mai, per quanti sforzi facessero. Siamo a metà del XIII secolo: Möngka-Khan scrive a Luigi IX, il re santo, una lettera che comincia con un discorso che, nella opportuna traduzione francese, si direbbe «chiaro» per un europeo (soprattutto di quell'epoca): «Questo è il comandamento del Dio eterno: non c'è in Cielo che un Dio eterno e non ci sarà che un signore sulla Terra, il *gengis-khan,* figlio di Dio». E tuttavia è un discorso in codice: il Dio di cui parla il *khan* dei Mongoli è T'ien; il suo «comandamento» è il *t~ien-ming,* il «mandato celeste»; la sua «unicità» non è monoteistica nel nostro senso, ma è funzionale alla «unicità» del *gengis-khan* (titolo che probabilmente significa «sovrano unico»); la qualifica di «figlio di Dio» serve a riprodurre nel *khan* il modello di autorità costituito dal sovrano cinese «figlio del Cielo».

Per decodificare il linguaggio di Möngka-Khan si sarebbe dovuta conoscere la storia culturale della Cina, ancora ignota all'europeo del '200.

6. Nel 1245 il francescano Giovanni da Pian del Carpine fu inviato dal papa Innocenzo IV in una missione presso il Gran Khan dei Tartari nel Karakoram. Qui rimase per un paio d'anni; tornato in Europa scrisse una *Historia Mongolorum,* dove afferma: «Credono in un solo dio» (ed. G. Pullé, Firenze 1913, p. 57). Ecco un tipico modello di riduzione del non-europeo alla cultura europea: *a*) lo si recepisce in forma di «storia», seguendo il criterio del «vero storico» di cui si è detto a suo tempo circa la sua peculiarità occidentale; *b*) gli si attribuisce una «fede» da paragonare alla fede cristiana; e anche di questo abbiamo già parlato; *c*) appena possibile, si cerca di formulare questa «fede» nei termini del monoteismo cristiano («credere in un solo dio»); se non è

possibile si cercano e si trovano altre «credenze» estraendole dal nostro bagaglio culturale religioso e parareligioso.

Ho parlato di modello perché le cose non sono molto cambiate da allora. Certamente tra padre Giovanni da Pian del Carpine e padre Wilhelm Schmidt c'è tutta la differenza formale dovuta al progresso degli studi nel corso di sette secoli, ma il modello, ossia l'atteggiamento quasi istituzionalizzato, resta. A questo stesso modello si è attenuto, in sostanza, anche padre Schmidt quando ha teorizzato il «monoteismo primordiale» desumendolo dal materiale etnologico. È evidente che lo stesso condizionamento, genericamente culturale e specificamente religioso, ha guidato entrambi i padri, quello del XIII secolo appartenente all'ordine francescano e quello del XX secolo appartenente all'ordine del Verbo Divino.

È istruttivo vedere come il missionario-etnologo W. Schmidt abbia utilizzato l'informazione del missionario (quasi etnologo) G. da Pian del Carpine, peraltro confermata dai successivi viaggiatori, tra cui il nostro Marco Polo una trentina d'anni dopo. Tale informazione (o piuttosto interpretazione) è stata assunta come prova del monoteismo di una cultura primordiale (*Urkultur*) dell'area subartica, che i cacciatori siberiani avrebbero conservato in una forma più vicina all'«originaria» e i Mongoli in una forma più vicina al dio-cielo cinese (evidentemente padre Schmidt non poteva passare sotto silenzio il rapporto tra *tengri* e T'ien). E tuttavia l'elaborazione mongolica viene fatta derivare dalla *Urkultur* subartica e non dalla cultura cinese.

Padre Schmidt ha ottenuto questa derivazione ricorrendo ad un suo schema evolutivo che sta a mezza strada tra l'economia e la psicologia. È uno schema che attribuisce ai cacciatori stanziati nella foresta siberiana, ritenuti più vicini alla *Urkultur*, la nozione di un «dio del cielo» (o che sta in cielo) concepito in forma personale, trascendente l'elemento natu-

rale «cielo»; e poi classifica come successiva una fase economicamente fondata sull'allevamento, e a questa viene attribuita la nozione di un dio-cielo, non più trascendente ma immanente all'elemento naturale cielo. Il tutto sarebbe dovuto al fatto che i nomadi pastori, seguendo le peregrinazioni del bestiame in cerca di pascoli, si sarebbero allontanati dalla foresta e dalla *Urkultur* ivi stanziata, e si sarebbero avventurati nella immensa steppa, uno spazio limitato soltanto dal cielo; appunto questo cielo incombente e immanente avrebbe esercitato un fascino tale (attrazione e timore) che sarebbe stato «divinizzato», ossia gli sarebbero stati conferiti gli attributi, i caratteri, i poteri dell'antico dio personale e trascendente. È chiaro che, messe le cose a questo modo, diventa irrilevante la relazione tra *tengri* e T'ien: entrambi vengono fatti derivare dal dio-cielo dei nomadi pastori; e, caso mai, si fa derivare il T'ien cinese dal *tengri* mongolo, quanto a essenza e non a denominazione, perché la cultura mongola, a differenza di quella cinese, è classificabile tra le nomadico-pastorali.

In simili costrutti la congettura prende il posto del documento storico; il che sarebbe, non dico giustificabile, ma almeno comprensibile, se il documento storico mancasse. E tuttavia non manca, ma viene semplicemente ignorato o messo da parte perché irriducibile alla tesi del monoteismo primordiale. Il dato storico di cui sto parlando è il *t'ien-ming*, la concezione dominante nella cultura cinese a partire dalla dinastia Chou, passata, per acculturazione, ai Mongoli, e, con la mediazione mongola, giunta – sia pure come un pallido riflesso – alle remote popolazioni dell'area subartica. Il «mandato del cielo» non è una espressione letteraria, ma è una formula che noi diremmo giuridica, sulla quale si fondava la legittimità del potere esercitato dal sovrano cinese. La formula non qualifica il «cielo», comunque interpretabile e interpretato; qualifica, invece, il «mandato», che non lascia

spazio ad interpretazioni diverse da quella che conferisce al sovrano il carattere di un *kosmokrator*, ordinatore del mondo; qualifica, in sostanza, la sovranità così come è stata concepita dalla dinastia Chou.

La singolarità, e dunque la realtà storica, del *t'ien-ming* ci sfugge, perché, nei termini della nostra cultura, siamo pronti a recepirlo come una qualsiasi forma di teocrazia. Va bene, parliamo pure di teocrazia, ma chiediamoci se sia lecito scomporre questa parola in teo- e -crazia, così da distinguere in un sistema teocratico la sostanza religiosa da quella politica. Nello specifico, ci si dovrebbe chiedere se sia lecito distinguere, nella struttura definita dal *t'ien-ming*, la concezione di un dio-cielo separata dalla concezione della sovranità in senso cinese e poi mongolo (col solo scopo di poter assumere quello stesso dio-cielo «destrutturato» – il pallido riflesso di cui si diceva sopra – come testimonianza del monoteismo primordiale presso le culture sub artiche). In generale: rispondere ai problemi storici che pone il termine-concetto di teocrazia è compito dello storico delle religioni, o, se lo fa, rischia di cadere nell'«antropologia politica»?

È questione di punti di vista. Se si parte dall'*homo religiosus* con la connessa tesi del monoteismo primordiale, la teocrazia diventa un mero incidente di percorso e pertanto non vale la pena di occuparsene se non, appunto, incidentalmente; invece se ne dovrebbe occupare chi fa storia delle dottrine politiche, in quanto si tratterebbe dell'utilizzazione per fini politici di un prodotto della «religiosità umana» (o addirittura della Rivelazione). Come si vede, il punto di vista di chi è religiosamente impegnato può portare a conclusioni assai prossime a quelle del miscredente, il quale considera la religione come un *instrumentum regni*, anche se l'uno lo fa per salvaguardare lo «specifico religioso» e l'altro per negarlo. Se però la ricerca è storica e non fenomenologica o

classificatoria, ci si deve chiedere se esistano culture religiose che non siano «teocratiche»; e così la teocrazia da incidente di percorso può diventare un importante oggetto di studio storico-religioso.

CAPITOLO DECIMO

TEOCRAZIA

1. Il termine «teocrazia» è stato coniato da Giuseppe Flavio nel primo secolo della nostra èra. Giuseppe fu un ebreo studioso della Legge, esercitò il sacerdozio e aderì alla setta dei farisei. Fu anche un combattente: prese parte alla guerra contro i Romani del 66; fu fatto prigioniero e portato a Roma alla corte di Vespasiano. Divenne amico di Tito, il figlio di Vespasiano, e lo seguì nella spedizione in Palestina, dove, questa volta dalla parte dei Romani, assisté all'assedio di Gerusalemme e alla distruzione del Tempio. Vespasiano lo premiò concedendogli la cittadinanza romana e un vitalizio; divenuto cittadino romano assunse il nome di Flavio, ossia il nome gentilizio di Vespasiano.

Fu uno storico e un apologeta del popolo ebraico; appunto in un'operetta apologetica in due libri, comunemente conosciuta col titolo (non originario) di *Contro Apione,* egli defini-

sce col termine di «teocrazia» l'assetto politico-sociale del popolo ebraico. Il problema di Giuseppe Flavio era di fornire un'identità culturale alla nazione ebraica che, nel quadro dell'Impero romano, aveva perso il carattere di nazione per acquisire quello di genti disperse tra le altre nazioni e incapaci di inserirsi in queste, nonché, in generale, nell'ordine civico promanante da Roma. Gli Ebrei venivano considerati quasi «incivili» (non buoni cittadini) e comunque fomentatori di discordie. L'Apione che Giuseppe Flavio intendeva contestare era un grammatico (omerista) di Alessandria vissuto sotto Tiberio e Caligola; egli aveva espresso quest'opinione in uno scritto anti-ebraico che aveva avuto una buona diffusione per la notorietà dell'autore, e particolarmente in Alessandria, sede di continui conflitti tra la popolazione locale e la comunità giudaica. Non è inutile ricordare che in questa situazione di conflittualità le parti in causa erano diverse e nell'opinione che emergeva a livello amministrativo non si distinguevano i giudei dai cristiani, né la conflittualità tra loro dalla conflittualità etnica tra egiziani e stranieri.

La realtà ebraica che Giuseppe Flavio intendeva proporre o imporre alla considerazione ufficiale di Roma non era quella del suo tempo, rappresentata soprattutto dal giudaismo alessandrino. Tanto che si permette d'ignorare persino il filosofo Filone d'Alessandria (contemporaneo di Apione), il massimo esponente della cultura giudaico-ellenistica, che peraltro aveva inteso anche lui di portare la cultura ebraica nel mondo della ufficialità, sia pure in altro modo e ad un altro livello. La differenza tra Filone e Giuseppe sta nel fatto che il primo guardava al presente (la diaspora) e il secondo al passato (Israele).

Filone da un lato cercava di spiegare e di spiegarsi il Pentateuco operando con gli strumenti logici della filosofia greca (Pitagora, Platone, Aristotele e gli stoici), e dall'altro di for-

nire, oltre che al «pensiero» ebraico, anche agli Ebrei della diaspora una nazionalità ellenica che non comportasse la rinuncia alla nazionalità ebraica (così come l'acquisizione dei concetti filosofici greci non doveva comportare la rinuncia alle verità religiose contenute nel Pentateuco). Filone, al riguardo, formulò la tesi della doppia nazionalità di ogni ebreo della diaspora: la sua patria «mondana» doveva essere la città in cui viveva e la cui lingua parlava, ma sua patria «spirituale» doveva essere e restare Gerusalemme.

Giuseppe Flavio, con attenzione più alla «storia» che alla «filosofia» d'Israele, cercava la realtà culturale ebraica nel lontano passato, ossia nel contesto storico che vide un solo popolo, in un solo territorio, con un solo dio: un popolo individuabile tra gli altri per una propria lingua, per propri costumi, per leggi proprie e per un proprio sistema politico-sociale. Appunto per definire questo sistema politico-sociale che, a suo parere, non trovava riscontro presso altri popoli, coniò il termine «teocrazia».

Anche se da storico e non da filosofo come Filone, Giuseppe Flavio si trovò a dover fare i conti, pure lui, con la filosofia greca, precisamente con la classificazione aristotelica delle forme di governo: monarchia, aristocrazia, democrazia. Nessuna di queste tre forme poteva adattarsi ad Israele, secondo Giuseppe Flavio, che pertanto ne propose una quarta come peculiare di quel popolo: il «governo di Dio», o, grecamente, «teocrazia». La proposta non era priva di fondamento, dato che il più importante, se non l'unico, indizio di un'unità culturale ebraica restava ormai l'osservanza della Legge (*Torah*), quale espressione permanente e ineluttabile della volontà che Dio esercitava sul suo popolo, alla maniera con cui un re l'esercita sui suoi sudditi.

2. Nel 1987 è uscito il terzo volume di un'opera collettiva

sulla teocrazia, pubblicata dall'editore Ferdinand Schöningh (Paderborn-München-Wien-Zürich); è intitolata *Theokratie. Religionstheorie und politische Theologie.* In questo terzo volume (pp. 63-77) Hubert Cancik si è occupato della «teocrazia» di Giuseppe Flavio, con un contributo intitolato *Theokratie und Priesterherrschaft. Die mosaische Verfassung bei Flavius Josephus, c. Apionem* 2, 157-198.

Dice Cancik che Giuseppe Flavio ha formulato come «teocrazia» la costituzione di Mosè, operando nell'ambito della «mistica imperiale flavia» e contro le tendenze messianico-monarchiche del giudaismo, e perciò in linea con il nuovo giudaismo dei rabbini e interpreti delle Scritture. In sostanza era come se Giuseppe Flavio avesse voluto rassicurare i Romani sul conto degli Ebrei: costoro, in quanto tali ossia in quanto portatori della cultura ebraica «teocratica», non avrebbero avuto ragione di ribellarsi all'Impero; se ribellioni c'erano state, andavano considerate azioni di estremisti fuorviati e fuorvianti non solo contro l'autorità romana (l'Impero) ma anche contro l'autorità divina (la «teocrazia»); la distruzione di Gerusalemme, quale conseguenza della rivolta del 66, andava vista come l'effetto del traviamento e della perdita della protezione divina che ne era derivata.

Questa visione ebraica dell'attualità politica aveva guidato Giuseppe Flavio nella stesura di una storia della rivolta del 66, la *Guerra giudaica.* Se scrivendo *Contro Apione* intendeva palesarla all'autorità romana, con la *Guerra giudaica* aveva inteso imporla alla classe dirigente ebraica; tant'è che l'aveva scritta in aramaico e non in greco (poi fu tradotta anche in greco; a noi è giunta questa traduzione). In un certo senso era un punto di vista che giustificava il suo comportamento di anti-romano pentito: come «fuorviato» aveva combattuto i Romani, come recuperato alla giusta via era passato dalla loro parte. Tuttavia, al di là dell'esperienza personale, la «giu-

sta via» per Giuseppe Flavio, in quanto fariseo, era quella tradizionalmente predicata e praticata dai Farisei: un fondamentale irenismo e una relativa indifferenza nei riguardi del potere politico, purché in grado di scongiurare la guerra. L'indifferenza, perciò, poteva tradursi in un'inclinazione verso la *pax Romana*, nelle circostanze attuali. Nel proemio alla *Guerra giudaica*, Giuseppe Flavio giustifica questa eventuale inclinazione contrapponendo la vita al di là del confine romano, nell'impero dei Parti, a quella al di qua del confine: di là la guerra e di qua la pace.

È bene ricordare che l'irenismo dei Farisei è di vecchia data: è un elemento insopprimibile della loro ideologia. Va ricordato perché non si traggano facili conclusioni dalla loro (e quella di Giuseppe Flavio) accettazione dell'autorità romana, quasi che si trattasse di un compromesso dettato dalla contingenza, un modo di venire a patti col vincitore per salvare il salvabile. I Farisei emersero come partito ideologico nella seconda metà del II secolo a.C., quando si opposero alle guerre di conquista intraprese dal dinasta asmoneo (o maccabeo) Giovanni Ircano. Fu un'opposizione non facile, che i Farisei condussero coraggiosamente e senza compromessi con la dinastia asmonea che li perseguitò duramente. La persecuzione, sotto Alessandro Ianneo, si trasformò in una vera e propria guerra civile che durò cinque anni (93-88 a.C.) e dalla quale i Farisei uscirono malconci, ma non domi per quel che riguardava la loro ideologia.

L'ideologia che aveva trasceso lo stato asmoneo trascese anche la scomparsa di un qualsiasi stato ebraico. Fu così che i Farisei costituirono l'unica forza intellettuale capace di fare assorbire al popolo d'Israele le conseguenze di quella scomparsa. Concretamente istituirono centri di cultura ebraica, vere e proprie accademie, che produssero il rabbinismo ispiratore del giudaismo moderno.

Dunque, quando coniò il termine «teocrazia» per fare inten-

dere ai gentili la sudditanza ebraica alla legge mosaica, Giuseppe Flavio, come nota Cancik, era perfettamente allineato alla predicazione rabbinica. Però resta la questione se tale sudditanza non fosse in contrasto con la sudditanza all'imperatore romano. Cancik la risolve distinguendo due aspetti di quella «teocrazia»: quello religioso e quello che diremmo politico-amministrativo. L'«idea religiosa», cioè il monoteismo ebraico, non si conciliava certamente con la «mistica imperiale flavia»: un ebreo osservante non poteva venerare l'imperatore come se fosse un dio. Però il «costrutto politico», dice Cancik, rispondeva bene alle esigenze dello stato imperiale romano: «Le supreme virtù del potere sacerdotale – la devozione e l'obbedienza – garantiscono all'amministrazione romana una provincia quieta e un flusso regolare di tasse» (p. 73).

3. Allo scopo di fissare la posizione di Giuseppe Flavio tra l'autorità delle Scritture e quella dell'Imperatore romano – una posizione che egli suggeriva a tutti gli Ebrei della diaspora –, è certamente lecito distinguere nella sua «teocrazia» la dimensione politica da quella religiosa. Tuttavia va tenuto presente che rilevare quanto dell'ideologia ebraica l'Impero romano poteva accettare senza rischio e magari con vantaggio («una provincia quieta e un flusso regolare di tasse»), serve più a definire l'Impero stesso che non l'ideologia ebraica. Voglio dire: accantonando il monoteismo, la «teocrazia» di Giuseppe Flavio diventa, di fatto, una «ierocrazia», un governo di sacerdoti di *qualsiasi* culto (monoteista, politeista, o altro che sia), ovvero una forma politica che non dovrebbe interessare più lo storico delle religioni, al quale pertanto non resterebbe che passare la mano al sociologo. È proprio quanto ha fatto Cancik, che, a conclusione del suo articolo, cita il sociologo Max Weber per spiegare la funzione politica delle ierocrazie.

Si tratta di un passo dell'opera postuma *Wirtshaft und Gesellschaft* (1922; trad. ital., *Economia e società,* Milano 1961), in cui Max Weber formula una specie di legge sociologica, desumendola da alcuni fatti storici. I fatti storici sono le ierocrazie tibetana, giudaica e tardo-egiziana, appoggiate o addirittura promosse dalla dominazione straniera. La presunta legge suonerebbe così: i conquistatori di una nazione sostituiscono la sua forma (politica) di governo con un governo di sacerdoti, mediante il quale viene concessa una certa autonomia alla nazione conquistata senza concederle, di fatto, una vera indipendenza; insomma, la ierocrazia sarebbe una forma di asservimento, o, come dice Max Weber, «uno strumento di domesticazione del popolo assoggettato».

Parlare di legge sociologica è forse eccessivo, anche riferendoci a questo assunto di Max Weber. E tuttavia si è tentati di farlo per contrapporre eccesso a eccesso. Non c'è dubbio che Weber abbia ecceduto quando, una volta definita come ierocrazia il sistema di governo tibetano (seguito alla dominazione mongola), ebraico e tardo-egiziano (seguiti alla dominazione persiana), destorifica ogni cosa procedendo alla ricerca di un denominatore comune che giustifichi la comune denominazione.

È una procedura che fa sistematicamente astrazione da tutte le realtà storiche che ostacolerebbero l'omologazione. Mongoli e Persiani cessano di essere tali per assumere la generica e anonima identità di «conquistatori». Ugualmente perdono ogni caratteristica etnica Tibetani, Ebrei e Egiziani, che diventano semplicemente i «conquistati». Ad un simile livello di astrazione, la stessa ierocrazia viene privata di ogni dimensione religiosa e trasformata in una modalità d'ordine amministrativo utile ai «conquistatori» e ai «conquistati», ai fini della instaurazione di un rapporto stabile tra gli uni e gli altri. Questo è successo in Tibet, in Palestina e in Egitto, dice

Weber; e aggiunge: questo sarebbe probabilmente successo anche in Grecia se avessero vinto i Persiani. Non sarà una legge sociologica, ma poco ci manca quando si arriva ad un'estrapolazione di questo genere.

Per quanto riguarda la Grecia, Weber dà mostra di fondarsi su «indizi storici» più che sulla formula sociologica desunta dalle ierocrazie considerate; anzi, utilizza gli indizi stessi per confortare la formula (in realtà li interpreta alla luce della formula). Quelli che lui chiama «indizi storici», peraltro non sono un gran che; tutto si riduce all'atteggiamento filo-persiano che la tradizione greca attribuì all'oracolo delfico. Vero o non vero che sia stato questo atteggiamento, esso viene desunto non da fatti bensì da alcuni responsi oracolari che suggerivano alle città greche di venire a patti con i Persiani. E ciò soltanto con un'estrema forzatura del dato religioso può essere interpretato come una disposizione dei sacerdoti di Delfi a governare la Grecia sotto un dominio persiano, ovvero, come dice Weber, «a svolgere un ruolo analogo» a quello dei sacerdoti tibetani, ebrei ed egiziani.

Con una diversa attenzione alla storia religiosa e politica della Grecia, ecco quanto ha scritto Raffaele Pettazzoni sull'eventuale filomedismo dell'oracolo delfico: «Il cuore di Delfi non batté allora per la Grecia. Ma Delfi non era una Città, non era una Patria. Le Città si unirono (e non tutte) contro il nemico» (*La religione della Grecia antica fino ad Alessandro,* Torino 1933, p. 131). A questo punto diventa importante rilevare che non tutte le città greche fecero fronte comune contro l'invasore persiano; non è un fatto da mettere in parentesi, in quanto dimostra che la disponibilità nei riguardi della Persia non era limitata all'ambito sacerdotale, come vorrebbe M. Weber. In realtà la resistenza ai Persiani fu condotta da Atene e Sparta; non vi ebbe parte Tebe, l'altra grande città, che anzi la tradizione accomuna a Delfi in fatto di filomedismo.

Un'ultima notazione: i Persiani avevano già da tempo conquistato le città greche dell'Asia Minore, ed esse costituivano la satrapia ionica; tuttavia non si ha notizia che in queste città sia stata instaurata una ierocrazia, o qualcosa del genere.

4. Se la ricerca storica non si spinge più in là del XVII secolo, effettivamente la ierocrazia tibetana può sembrare una sistemazione del Paese promossa dalla dominazione straniera. In quel secolo i Mongoli di Gushri Kan invasero il Tibet e imposero come suprema autorità il quinto Dalai Lama, il capo dei monaci detti Berretti Gialli. Il dalailamato, ossia la forma di autogoverno fondata su un'autonomia religiosa e non politica, è giunto sino ai nostri giorni. Questa continuità, dal punto di vista di Max Weber, si giustificherebbe col fatto che il Tibet non ebbe più un'indipendenza politica e dunque la ierocrazia si sarebbe rivelata utile a tutti i dominatori stranieri che vennero dopo i Mongoli.

Nel XVIII secolo il Tibet divenne una provincia dell'Impero cinese. Due legati (*amban*) dell'imperatore furono adibiti al controllo della provincia, la cui amministrazione interna, tuttavia, restò affidata al Dalai Lama. Nel quadro degli interventi armati dei paesi occidentali in seguito alla rivolta dei Boxers, l'Inghilterra mise una prima volta la mano sul Tibet inviandovi dall'India un corpo di spedizione (1904). Tale occupazione divenne definitiva col crollo dell'Impero cinese (1911): il Tibet assunse la forma di un protettorato britannico governato all'interno dal Dalai Lama, come per il passato. Con l'avvento della Repubblica Popolare il Tibet tornò sotto la sovranità cinese; tuttavia, con un accordo del 1951, gli fu concessa un'autonomia amministrativa facente capo, ancora una volta, al Dalai Lama. Nel 1959 il Dalai Lama promosse un'insurrezione contro l'autorità comunista che, in ordine all'ideologia marxista, tendeva a svalutare il contenu-

to religioso su cui si fondava l'autogoverno tibetano. L'insurrezione fu presto domata e il Dalai Lama fuggì in India.

Tutto fila liscio a livello fenomenologico, a livello di una ierocrazia destorificata. Tutto fila liscio fin tanto che i tibetani, quale che fosse la loro identità culturale, vengono assunti al ruolo di «conquistati» e, in concomitanza, si fa svolgere il ruolo di «conquistatori» indifferentemente a mongoli, a cinesi imperiali, a inglesi, a cinesi comunisti (almeno quelli dell'accordo del 1951). Però a livello storico-religioso emerge qualche difficoltà. Quando si fa l'intera storia del lamaismo tibetano, quando cioè non ci si limita a quel suo segmento che va dal XVII secolo ai nostri giorni, si scopre che: *a)* la ierocrazia tibetana, come governo di monaci, nasce ben prima dell'invasione mongola (almeno dal XIII secolo); *b)* in un certo senso i Mongoli in questione furono più «conquistati» che «conquistatori»; *c)* il dalailamato non confondeva integralmente potere temporale e potere spirituale, tant'è che quest'ultimo spettava al Pan-cen Lama, più che al Dalai Lama (quando nel 1959 il Dalai Lama fu costretto a fuggire, il Pan-cen Lama poté restare al suo posto).

La storia del lamaismo comincia con l'introduzione del buddhismo promossa dai re tibetani del VII secolo. Si trattò di un processo di acculturazione, dall'India e dalla Cina, che trasformò le condizioni socio-politiche del Tibet: i monasteri, centri di cultura buddhista, godettero di speciali privilegi e i monaci, i lama, furono investiti d'autorità sulla popolazione; il re stesso prese il titolo di *c'os rgyal,* «il re della Legge, protettore e difensore della parola del Buddha, ottenendo in tal modo un'investitura, per dir così, la cui risonanza carismatica, dato il tempo e il luogo, può essere facilmente immaginata» (Corrado Pensa, in *Storia delle religioni* UTET, vol. V, Torino 1971, pp. 713 sgg.). Fu questo un assetto che diremmo già ierocratico, almeno parzialmente. Ma senza dub-

bio ierocratico fu l'ordinamento che il grande lama della setta Sa-skya diede ad una vasta zona del Paese nel XIII secolo; ne sortì una vera e propria dinastia, che governava per diritto ereditario fondato sulla convinzione che nel dinasta s'incarnasse ogni volta il bodhisattva Manjustri. La trasmissione del potere avveniva da zio a nipote e non da padre a figlio; il che permetteva al grande lama in carica di rispettare la regola monastica del celibato (sempreché lo volesse, perché sappiamo di clamorose infrazioni della regola, peraltro concesse dal tantrismo, ossia la forma di buddhismo che soprattutto orientò il lamaismo tibetano).

Nel XVI secolo il regno Sa-skya cede il passo all'autorità di una nuova setta, quella detta dei Berretti Gialli, nata dall'opera riformatrice (nel senso di un recupero dell'ortodossia buddhista) di Tson-kha-pa, grande lama di un monastero presso Lasha. I Mongoli vengono conquistati dalla religione dei Berretti Gialli. Altan Khan, il capo dei mongoli Tumed invita presso di sé il capo dei Berretti Gialli e gli conferisce il titolo di Dalai che in mongolo significa «Oceano». Nel secolo successivo il Dalai Lama – il terzo portatore di questo titolo, ma annoverato come quinto conferendo retroattivamente il titolo a coloro che avevano preceduto il primo portatore alla guida dei Berretti Gialli – consolida il potere dei Berretti Gialli, avvalendosi dei Mongoli divenuti una specie di braccio secolare della «chiesa» di Lasha. S'instaura così quella teocrazia o ierocrazia tibetana nella forma che è sopravvissuta fino ai nostri giorni, ossia il dalailamato. La successione al trono non è più dinastica, ma l'eletto è di volta in volta un bambino nato in concomitanza (precisamente dopo 49 giorni) con la morte del Dalai Lama in carica: saranno in parte le indicazioni di questi e in parte altri segni divinatori a dirigere la scelta tra i nati a quella data. Il prescelto è considerato l'incarnazione del Dalai Lama defunto o, da un altro pun-

to di vista, l'incarnazione del bodhisattva Avalokiteshvara che ha voluto incarnarsi nel primo capo dei Berretti Gialli. In attesa che il bambino divenga adulto e possa esplicare le sue funzioni regali, il regno è affidato ad un reggente.

5. Giuseppe Flavio ha detto «teocrazia» e Max Weber ha detto «ierocrazia». Non è questione di termini più o meno adatti a definire una stessa cosa; è proprio che la cosa non è la stessa. Per mettere insieme Ebrei e Tibetani Max Weber non avrebbe potuto usare il neologismo di Giuseppe Flavio, implicante il concetto di dio, e per giunta il dio unico di una religione monoteistica; infatti il lamaismo non conosce dèi. Il lamaismo pratica il culto dei bodhisattva, ma i bodhisattva non sono dèi; sono invece uomini che, raggiunta la buddhità, ossia la perfezione in senso buddhista, prima di entrare nell'ultimo stadio, il *nirvana*, la cessazione di ogni forma esistenziale, hanno scelto di operare per la salvezza dell'uomo continuando ad esistere in una dimensione oltremondana. Un bodhisattva, dunque, in quanto buddha non era più soggetto alla rinascita, perché si diventa buddha conducendo una vita senza produrre *karma*, la forza che, superando la morte, costringe alla reincarnazione; ma in quanto «esistente» poteva scegliere di reincarnarsi.

Il lama non è un monaco qualsiasi; è un abate, come diremmo nei termini del nostro monacesimo. Non pensa più alla propria salvezza, che al suo livello si ritiene ormai raggiunta, ma pensa alla salvezza degli altri: tanto dei monaci del suo monastero, quanto della popolazione che a quel monastero fa capo. È una specie di bodhisattva vivente e talvolta è considerato la reincarnazione di un bodhisattva. Ogni grande lama dei Sa-skya – lo abbiamo detto – era la reincarnazione del bodhisattva Manjustri; il Dalai Lama è la reincarnazione del bodhisattva Avalokiteshvara. Se prendiamo co-

me riferimento il «re» sa-skya e il Dalai Lama che governava da re (ma senza esserlo, perché la sua carica non era ereditaria), possiamo anche parlare di una regalità dotata di poteri sovrumani, ovvero di una personalità sovrumana attribuita al sovrano. Seguendo questa suggestione lasciamo il Tibet e arriviamo dritti dritti al re-dio concepito dagli Egiziani: un re di origini divine, un dio in terra.

La nostra «fuga in Egitto» parrebbe riportarci a Max Weber, alla sua equiparazione di tibetani ed egiziani, ma non è così. La nostra eventuale – comunque provvisoria – equiparazione è fondata non dalla ierocrazia, ma dalla concezione di una regalità che siamo propensi a chiamare divina in entrambi i casi, quando non diamo troppa importanza al fatto che un bodhisattva non è un dio. Mettiamo pure da parte questa precisazione che, fondamentale per uno storico delle religioni, non preoccupa gran che il sociologo; restiamo pure a livello sociologico: se si fa riferimento al governo di un re-dio, la parola giusta è «teocrazia» e non «ierocrazia». Bene, la teocrazia egiziana, come la teocrazia tibetana, non è riducibile alla episodica invasione straniera.

La teocrazia egiziana è una realtà che copre tutta la storia religiosa dell'Egitto e investe numerose culture che, per certi aspetti, possiamo ritenere tributarie dell'Egitto. Tale è senza dubbio la cultura ebraica, la cultura per la quale Giuseppe Flavio ha coniato il termine «teocrazia». Né l'ha coniato riferendosi alla ierocrazia instaurata sotto il dominio persiano e, meno che mai, a quella realizzata dalla dinastia sacerdotale asmonea. Il suo riferimento fu la Bibbia, e precisamente il passo in cui è Dio stesso a spiegare che cosa è una teocrazia e i suoi vantaggi nei confronti dell'istituto regale: 1 *Samuele* 8.

6. A quell'epoca Samuele esercitava la funzione di giudice. Era un giudice itinerante: una volta l'anno faceva il giro del-

le città (Bethel, Ghilgal e Mipsa) e poi tornava a Rama, dove stava di casa e dove «fungeva da giudice d'Israele». Fattosi vecchio, delegò le sue funzioni ai figli, che tuttavia «non seguivano le sue stesse orme» e «pervertivano la giustizia». Allora i maggiorenti d'Israele si riunirono e decisero di chiedere a Samuele l'istituzione di un re «come l'hanno tutti gli altri popoli». La richiesta di un re dispiacque a Samuele che, comunque, sottopose la questione a Dio.

La risposta di Dio è articolata, ma chiara. Prima di tutto nega che Samuele abbia l'autorità di respingere la richiesta del popolo, perché tale richiesta non è rivolta a sostituire Samuele; è invece rivolta a sostituire Dio in funzione di re («perché io non regni su di loro»). Ecco dunque la teocrazia di cui parla Giuseppe Flavio: un vero potere regale esercitato da Dio, che non permette neppure a Samuele di farne parte. Teocrazia e non ierocrazia, anche se formalmente, a livello umano e con riferimento al carattere semi-sacerdotale di Samuele, il sociologo potrebbe scorgervi un assetto ierocratico. Però osserviamo: Max Weber non prende in considerazione questa eventuale ierocrazia, perché anteriore alla dominazione persiana e dunque inadatta a confortare il suo assunto; Giuseppe Flavio, pur occupandosi della «costituzione» d'Israele, non fa sociologia ma fa ideologia, ovvero cerca di rendere comprensibile alla cultura ellenistico-romana l'ideologia ebraica che lui ritiene tradizionale, o fondamentale: qualcosa che supera le forme contingenti di governo volute o subite dal popolo ebraico nella sua lunga storia.

In secondo luogo Dio asserisce che l'istituzione di un re equivale all'istituzione di un culto ad altri dèi, una colpa di cui gli Ebrei si sono macchiati più di una volta dall'esodo fino a quel momento: «Fanno come hanno sempre fatto dal giorno che li feci venir via dall'Egitto: mi hanno abbandonato per servire altri dèi». Credo che meglio non si possa espri-

mere il concetto che della regalità si aveva nell'ambiente culturale del popolo ebraico: un re è un dio in terra; l'adozione di un re poteva passare senza conseguenze in una religione politeistica, ma sarebbe stata oltremodo rischiosa in una religione monoteistica.

Infine Dio ordina a Samuele di rispettare la decisione del popolo, soltanto dopo avergli fatto presente quel che comportava l'acquisto di un re. Qui il discorso si fa concreto: un re sottrae alle famiglie i figli maschi e ne fa i *suoi* soldati per le *sue* guerre, o li mette «ad arare i *suoi* campi, a mietere le s*ue* messi, a fabbricare i *suoi* strumenti di guerra». Non risparmia neppure le figlie femmine; le richiede «per farsene delle profumiere, delle cuoche, delle fornaie». Non rispetta la proprietà di alcuno, ma sequestra i campi migliori per regalarli a quelli che lo servono; pretende il pagamento delle decime su ogni prodotto dei campi e del gregge. In una parola: rende tutti schiavi.

Chiaro è il confronto tra l'assetto teocratico e quello monarchico; ma chiaro è anche il fondamento dottrinale della teocrazia di cui parla Giuseppe Flavio, e in generale dell'antimonarchismo e dell'irenismo che caratterizzarono i Farisei sin dalle origini. Si può dire che i Farisei abbiano ripreso il discorso di Samuele, adattandolo alle circostanze del II secolo a.C.; e, a sua volta, l'abbia ripreso il fariseo Giuseppe Flavio, adattandolo alle circostanze del proprio tempo.

CAPITOLO UNDICESIMO

CRIPTO-TEOCRAZIA

1. Nel capitolo precedente abbiamo storicizzato il concetto di teocrazia con l'idea di sottrarlo all'uso sociologico di Max Weber, che lo riduceva ad un banale e generico governo di preti. Non è questione soltanto di punti di vista. Senza dubbio il punto di vista sociologico differisce da quello storico-religioso: diverse sono le rispettive problematiche. Ma nel caso di Max Weber c'è qualcosa di più: la sua prospettiva risente dell'esperienza germanica in fatto di religione e di governo di preti. È un'esperienza che va dalla lotta per le investiture alla protesta di Martin Lutero.

L'esperienza di cui sto parlando induce a considerare l'aspetto ierocratico di una teocrazia, piuttosto che il suo fondamento religioso (o teologico). Essa si forma in un quadro culturale che fa dei cristianizzati i sudditi di un potere promanante da Roma. Qui non conta stabilire l'oggettività di

questa sudditanza; quel che è innegabile – e tanto basta allo storico delle religioni – è la rappresentazione del rapporto con Roma diffusa tra i paesi germanici. Consideriamola, se vogliamo, un elemento necessario alla formazione di una coscienza nazionale germanica; ma è appunto una coscienza che si forma confrontandosi con la latinità.

A livello religioso il confronto non poteva contrapporre al cristianesimo un'eventuale religione germanica. Intanto una religione del genere, ossia pangermanica, non è mai esistita; se ne è inventata una in Islanda, all'estrema periferia del mondo germanico, verso il XIII secolo, proprio con l'idea di una risposta nazionale all'invasione cristiana; ma fu una risposta letteraria, una raccolta di miti (l'*Edda*), senza riscontro sui piano cultuale. Poi, comunque, la prospettiva salvifica cristiana non aveva niente che la potesse sostituire nella cultura germanica; anzi, nell'invenzione islandese non si salvavano neppure gli dèi, in quanto destinati ad una catastrofe finale (il *ragnarök* che ha ispirato la wagneriana *Götterdämmerung*): un'escatologia che proiettava nel futuro la fine degli dèi «pagani», già decretata dall'avvento del cristianesimo. In tal senso diremmo che l'*Edda,* pur intendendo preservare una tradizione germanica, prendeva atto della fine inevitabile a cui la destinava il processo di acculturazione.

Sul piano della religione, dunque, il confronto con la latinità poteva avvenire soltanto nei termini del cristianesimo. Si doveva contrapporre un cristianesimo germanico a un cristianesimo latino, quest'ultimo essendo rappresentato dalla Chiesa Cattolica Romana, dall'autorità del pontefice romano e dei suoi vescovi. A livello pratico, prima ancora che nella lontana Islanda si formulasse una resistenza «letteraria» al cristianesimo, l'imperatore germanico aveva impostato una resistenza, anche «militare», all'autorità del papa. Tale resistenza fallì e prese forma l'interpretazione di un potere ro-

mano che tentava di governare il mondo per mezzo dei preti, ovvero di instaurare una ierocrazia.

È chiaro che non si metteva in discussione il «governo di Dio», ma il «governo dei preti»; donde la possibilità di ribellarsi ad una ierocrazia senza per questo ribellarsi a Dio. L'aspetto indubbiamente teocratico della cultura medievale passava così in secondo piano nella considerazione degli studiosi; l'apparenza di una ierocrazia (eliminabile) ha celato la sostanza di una teocrazia (ineliminabile), che però non si palesava per tale, ossia con la chiarezza di un Giuseppe Flavio: era una cripto-teocrazia.

Per acquisire questo elemento di giudizio è necessario rinunciare all'idea che la teocrazia sia una forma storica di governo; anche Max Weber, del resto, vi ha rinunciato, ma lui, che cercava appunto forme di governo al di qua del costrutto religioso teocratico, ha creduto opportuno sostituire il termine teocrazia con il termine ierocrazia. Quasi un esorcismo: si scaccia l'ombra della teocrazia; il vuoto che essa lascia viene colmato dalla ierocrazia, che è meno ingombrante, storicamente limitata e che comunque non sembra toccare la cultura occidentale anche se improntata dal cristianesimo ad ogni livello.

2. Se non è una forma storica di governo, la teocrazia è un termine convenzionale che usiamo per esprimere un giudizio, per classificare. La classificazione è sostanzialmente un giudizio formulato a seguito di una comparazione. Giuseppe Flavio ha detto «teocrazia» comparando l'ideologia giudaica, e propria, con la teoria politica dei filosofi greci. Noi diciamo «teocrazia» comparando sistemi altrui, o d'altro tempo, con il nostro sistema fondato sulla distinzione, almeno teorica, tra autorità religiosa e autorità civile. Ma non è detto che la classificazione eluda i problemi d'ordine storico. Dovreb-

be invece porne di nuovi: perché distinguiamo tra religioso e civico? da quando? è una distinzione specifica della nostra cultura o è rinvenibile altrove?

Sono problemi a cui abbiamo accennato parlando della dialettica clericale/laicale. Ora diciamo che non possono neppure venire impostati se si guarda ad uno solo dei due poli, vuoi il religioso vuoi il civico, perché essi si determinano a vicenda. Siamo propensi a trovare in ogni cultura una religione; ma quel che troviamo è religione in senso nostro? No, se ammettiamo che un campo d'azione religioso si definisce in contrapposizione ad un campo d'azione civico, e se consideriamo che il civico copre una realtà storica non rinvenibile in culture diverse dalla nostra (sempre che non si confonda la dialettica religioso/civico con la dialettica religiosa sacro/profano).

«Civico» è una categoria estensibile fino all'insignificanza, se usata acriticamente; ma se usata criticamente, ossia a partire dalla concezione romana del *civis* e della *civitas* fino ad arrivare al nostro concetto di cittadino (non suddito!), non si corre il rischio di appiattimenti, di confusioni, di cadute nell'insignificanza. «Civico» non equivale né a «politico» né a «temporale», anche se talvolta parliamo di autorità politica (ma sarebbe meglio dire civile) per distinguerla dall'autorità religiosa, e di potere temporale per distinguerlo dal potere spirituale, ossia d'ordine religioso. Dietro ciascuno di questi termini c'è una storia che non può essere ignorata quando li usiamo scientificamente in sede di critica storica. Peraltro anche l'uso comune non permette confusioni: nessuno dirà «feste politiche» o «feste temporali» per parlare delle feste civili che nel nostro calendario (ma non nei calendari festivi d'altre culture) sono distinte dalle feste religiose.

Con riferimento ad una realtà storica, il nazionalismo germanico, non interpretabile nei termini della dialettica civi-

co/religioso, abbiamo accomunato la lotta per le investiture e la riforma protestante. Non avremmo potuto farlo se avessimo adoprato le categorie del civico e del religioso. Se l'imperatore germanico avesse ottenuto (o piuttosto conservato) la facoltà di fissare la gerarchia ecclesiastica nominando vescovi e lo stesso papa, avrebbe, di fatto, realizzato una perfetta teocrazia. Non si sarebbe trattato di una prevalenza del «civico» sul «religioso», bensì della eliminazione della dialettica civico/religioso; ora, secondo quanto si è detto sopra circa la classificazione comparativa che ci induce a chiamare teocrazie i sistemi che non separino, come noi separiamo (almeno teoricamente), autorità civile e autorità religiosa, niente c'impedirebbe di chiamare teocratico il sistema a cui tendeva la lotta imperiale per le investiture.

Invece decisamente anti-teocratico è il senso che dovremmo attribuire alla riforma protestante, anche se apparentemente riduce ogni cosa al «religioso». Intanto si muove contro la gerarchia ecclesiastica che, condotta da papi o da imperatori, resta sempre la struttura portante di una teocrazia. Poi, proclamando l'autonomia del soggetto religioso, il suo diritto al «libero esame», anche se formalmente promuove una coscienza che diremmo religiosa e non civica, di fatto, trasforma il cristiano suddito (del papa o dell'imperatore fa lo stesso) in cristiano «cittadino», sia pure della agostiniana *civitas Dei.*

I teologi della Riforma erano umanisti o respiravano comunque la cultura umanistica, che, recuperando gli autori classici, recuperava anche la condizione esistenziale del cittadino. Non è che voglia far passare Lutero per umanista; tuttavia non dico niente di nuovo quando rilevo che un Erasmo da Rotterdam ha preparato il terreno per la rivolta luterana; né si può parlare di Lutero dimenticando l'umanista Melantone, suo amico e successore alla guida dei riformati. D'altra

parte gli *studia humanitatis* non spiegano la Riforma: essi ne sono soltanto la modalità e non la causa; la causa (o il fine) va ricercata in quel germanesimo anti-romano che ci permette di accomunare la medievale lotta per le investiture e la moderna riforma luterana.

L'umanesimo di per sé ha prodotto un rinnovamento, o la tendenza ad un rinnovamento: nei paesi di cultura germanica ha rinnovato il germanesimo proponendolo come una riforma religiosa; in Italia ha rinnovato le lettere e le arti avviandole al Rinascimento. Riforma e Rinascimento, pur indicando entrambi un rinnovamento in termini umanistici, si fan fronte come germanesimo e latinità. La Riforma, quale espressione religiosa, guarda al Rinascimento come ad un'espressione di paganità, ossia lo giudica con il proprio metro, la religione, quasi che si trattasse di un ritorno al paganesimo antico. Ma se l'uomo riformato giudica con questo metro, come è possibile dargli una dimensione civica?

In teoria non è possibile. Tant'è che l'uomo nuovo prospettato da Lutero non risponde esattamente all'uomo prospettato da Erasmo: fa la differenza la questione del libero arbitrio, che Lutero non concedeva all'uomo riformato, liberato dalla sudditanza al papa (o a un regnante che ne avesse assunto le funzioni), ma non della sudditanza a Dio, la quale sudditanza era poi la stessa che a suo tempo Giuseppe Flavio aveva chiamato «teocrazia». Sennonché si tratta della *nostra* teoria, quella orientata dalla dialettica civico/religioso; ma le cose cambiano quando ci si riferisce alla teoria evangelica per cui il «regno di Dio» non è di questo mondo. In fondo la teocrazia di Giuseppe Flavio veniva proposta perché l'ebreo osservante potesse esplicare anche la cittadinanza romana; bene, anche la teocrazia implicita nella visione di Lutero proponeva al cristiano osservante qualcosa di simile: gli dava spazio per un'esplicazione civica definita dalla esplica-

zione religiosa. Fu in definitiva il «cittadino» Lutero, e non il frate, colui che alla Dieta di Worms, cioè in un istituto più simile a un parlamento civile che non ad un sinodo religioso, sostenne le proprie tesi contro la Curia romana nel 1521. Fu il «cittadino» Lutero colui che nel 1525 lasciò la cocolla fratesca per indossare abiti civili. Fu il «cittadino» Lutero colui che, non sentendosi più vincolato dal voto di castità, sposò l'ex-monaca (ed ora «cittadina» anch'essa) Caterina di Bors. Questi spretamenti sembrano prefigurare quelli della Rivoluzione francese che trasformerà in «cittadini» i sudditi di Luigi XVI.

3. Diciamo «suddito» e «cittadino» per indicare la condizione determinata da un regime rispettivamente monarchico o repubblicano. Lasciamo da parte le moderne monarchie costituzionali in cui si è sudditi e cittadini al tempo stesso: sono una specie di compromesso che non tocca la sostanza delle cose che stiamo dicendo. Noi parliamo da un punto di vista storico-religioso e non facciamo questioni di diritto costituzionale. Dal nostro punto di vista, per es., non esitiamo a definire teocratica la monarchia inglese, ancorché costituzionale di vecchia data (anzi, il modello stesso di una monarchia costituzionale), per il solo fatto che il re d'Inghilterra è anche il capo della Chiesa anglicana. Chi esita a seguirci su questa strada lo fa perché la nostra cultura, da un certo momento, ha ritenuto di dover rimuovere dalla propria logica ogni presenza teocratica, respingendola nell'esotico; per es., come si è detto, nel Tibet dove il «re», cioè il Dalai Lama, è anche il capo della «chiesa» buddhista.

Riducendo tutto alla contrapposizione significativa tra sudditanza e cittadinanza, dunque tra monarchia e repubblica, rileviamo che ogni monarchia è fondamentalmente teocratica e ogni teocrazia si configura nei termini dell'istituto mo-

narchico. Caliamo nella storia questo giudizio, passando dall'indeterminato al determinato: al posto di «ogni monarchia» mettiamo l'istituto monarchico egiziano, il più antico a noi noto e presumibilmente l'originario, il modello culturale della regalità; al posto di «ogni teocrazia», mettiamo la teocrazia formulata da Giuseppe Flavio per rappresentare lo statuto ideale del popolo ebraico. Gli Egiziani ebbero un re *divino* e gli Ebrei ebbero un dio *regale*. Sottolineo il «divino» e il «regale», perché il re egiziano era effettivamente un dio e il dio ebraico era effettivamente un re; non un re degli dèi in senso politeistico, né un re del cielo nel nostro senso, ma il re d'Israele, come si è detto nel paragrafo 6 del capitolo precedente. Il monoteismo ebraico prende forma gradatamente a partire dalla monarchia egiziana.

Come il re-dio egiziano rappresenta e definisce la nazione egiziana, così il dio-re d'Israele rappresenta e definisce la nazione ebraica. La differenza è che gli Egiziani hanno divinizzato un re, mentre gli Ebrei hanno regalizzato un dio; ma è una differenza che poniamo noi, riducendo al nostro sistema di valori realtà culturali d'altri sistemi, quanto mai remoti. Noi diciamo «hanno divinizzato un re», perché *sappiamo* che un re non è un dio; diciamo «hanno regalizzato un dio», perché *sappiamo* che Dio trascende ogni cosa e dunque anche la mondana regalità. Insomma, parliamo così perché pensiamo che gli Egiziani abbiano arbitrariamente attribuito ad un uomo le qualità di un dio e gli Ebrei abbiano arbitrariamente attribuito a Dio le qualità di un uomo, e sia pure un re. Se però cominciamo appena a dubitare del nostro sapere, ecco che anche quei presunti arbitrii cessano di essere incontestabilmente tali.

Dubitare del nostro sapere, nel caso in questione, induce a non pretendere che gli antichi Egiziani e gli antichi Ebrei avessero le nostre categorie del «divino» e del «regale»; indu-

ce soprattutto a chiedersi quale fosse per loro la funzione della «divinità» e della «regalità». Il re cosmicizzava il tempo e lo spazio nei cui limiti si riconosceva una determinata nazione; diremmo che dava vita a una nazione, più che rappresentarla simbolicamente come i re dei nostri giorni (nel capitolo 13 saranno precisati i termini di questa funzione cosmica). Il dio rappresentava un'immortalità-indeperibilità non esperibile a livello umano, e tuttavia funzionale nelle culture antiche per la loro esplicazione sorretta da una stabilità superordinata alle vicende umane. Congiungere divinità e regalità – e non importa se con la formula egiziana del re-dio o con la formula ebraica del dio-re – significò attribuire immortalità-indeperibilità ad una nazione, nonostante la mortalità-deperibilità dei suoi componenti; significò conferirle una realtà metastorica superante ogni contingenza storica. Fu – possiamo anche dire così – il loro modo di acquisire una coscienza nazionale; e aggiungeremmo: un modo di tutto rispetto, visti i risultati; la nazione egiziana durò qualche millennio; quella ebraica dura tuttora e teoricamente può durare all'infinito.

La differenza di durata tra nazione egiziana e nazione ebraica è data dalla differenza tra il re-dio degli uni e il dio-re degli altri, differenza che adesso, liberatici dal nostro condizionamento culturale, possiamo anche recuperare. La nazione egiziana scomparve gradatamente a cominciare da quando l'Egitto non poté più avere un re; non quando perse l'indipendenza: in funzione della nazionalità egiziana andò bene anche la dinastia straniera dei Lagidi che regnò sul Paese per circa tre secoli. La nazione ebraica scomparirà, se mai scomparirà, soltanto quando verrà meno la fede nel Dio d'Israele (naturalmente parlo di «nazione» ebraica e non di «stato» ebraico).

Con il cristianesimo la regalità passa dal Dio padre al Dio figlio, il quale muore in croce con il titolo di «re dei Giu-

dei». La formula del «Iesus Nazarenus Rex Iudeorum» rinvia ad almeno tre livelli d'interpretazione. Il primo è quello oggettivo della regalità, quale forma di autorità che si trasmette di padre in figlio; il posto del Dio-re presso i Giudei poteva prenderlo soltanto il Figlio di Dio. Il secondo è quello soggettivo della teocrazia ebraica (nel senso di Giuseppe Flavio): Gesù viene messo a morte in quanto reo di aver tentato d'usurpare la regalità di Dio. Il terzo, ugualmente soggettivo, è quello che a posteriori chiameremmo cristiano. Esso richiede ulteriori concezioni in vista di un graduale passaggio dallo specifico ebraico alla universalità romana (dalla «nazionalità» alla «cittadinanza» sovranazionale). La concezione fondamentale è quella di un «regno dei cieli» in corrispondenza al regno terrestre di Giuda: la regalità celeste ed eterna è del Padre che rinuncia alla regalità terrestre in favore del Figlio. La morte del Figlio, succeduto al Padre nel regno di Giuda, comporta anche la fine di questo regno e della distinzione dei suoi sudditi (il popolo ebraico) dal resto dell'umanità. Gesù muore come *rex Iudeorum* e risorge come re di tutta l'umanità.

4. La teocrazia porta i segni della regalità: sarebbe inconcepibile senza la nozione della regalità; senza questa nozione avremmo la ierocrazia di cui parla Weber e non la teocrazia di cui parlava Giuseppe Flavio. E reciprocamente: la regalità porta i segni della teocrazia. Come a dire: laddove c'è monarchia c'è teocrazia, e sia pure cripto-teocrazia in quanto rimossa dalla nostra coscienza civica.

Le culture greca (precisamente ateniese) e romana, sorte con l'eliminazione dell'istituto regale hanno fornito due valide alternative alla teocrazia: la *demokratia* e la *respublica*. La seconda – indicante l'idea stessa di stato, mentre la prima viene idealmente recepita come un tipo di stato – va consi-

derata particolarmente efficace al riguardo; lo è nei termini dell'equiparazione del teocratico col monarchico, in quanto la repubblica costituisce l'alternativa assoluta alla monarchia. Insomma, se possiamo parlare di monarchie democratiche (ed oggi lo sono tutte in Europa) non possiamo certamente parlare di monarchie repubblicane.

A questo punto, le nostre considerazioni debbono cominciare a tener conto dei quasi tre millenni di storia che, stando alla datazione tradizionale, sono trascorsi dalla cacciata dei re da Roma: la regalità non risulta eliminata una volta per sempre da quella cacciata, né a Roma né nel mondo romanizzato; e quando la regalità si riaffaccia, con essa si riaffaccia la «congenita» teocrazia. Questo succede prima con i «divi» imperiali e poi con le monarchie medievali ispirate tanto dall'istituto imperiale romano quanto, o forse soprattutto dati i fondamenti cristiani, dal modello biblico della regalità (quello degli «unti» dal Signore). Ma l'esperienza repubblicana aveva improntato indelebilmente la cultura occidentale, e ad essa si deve la rimozione dalle nostre coscienze di una presenza teocratica, ancorché rilevabile da mille indizi.

La rimozione ha reso irrilevante la teocrazia negli studi storico-religiosi, come materia riguardante al massimo gli studi storico-politici. Con la sostanza teocratica perde di rilievo anche la sostanza anti-teocratica. Vale a dire: non ci si preoccupa di dare una connotazione all'atteggiamento culturale che impedisce la palese esplicazione di una teocrazia e che, nel suo aspetto positivo, noi abbiamo intravisto nell'acquisizione di una coscienza civica, nel passaggio dalla condizione di suddito a quella di cittadino. La consapevolezza civica nega la teocrazia senza negare la religione; anzi, grazie ad essa, si forma lo stesso concetto di religione, che soltanto analogicamente attribuiamo a culture non orientate dalla dialettica civico/religioso. D'altra parte neppure gli

studi storico-politici tengono dietro alla dialettica civico/religioso; ciò che tradizionalmente li guida quando si trovano tra i piedi la materia religiosa, è un surrogato espresso dalla contrapposizione tra potere temporale e potere spirituale.

Il surrogato riduce ogni cosa alla logica del potere anziché alla logica religiosa cristiana, e meno che mai alla logica del diritto, operante mediante la dialettica pubblico/privato, alla quale i Romani avevano relativizzato la loro religione. Peraltro la nuova religione, quella cristiana, non parrebbe riducibile alla logica del diritto. E invece lo fu: in un certo senso anche con la lotta per le investiture tradizionalmente letta come lotta tra potere spirituale e potere temporale; in tutti i sensi, con la costituzione di un diritto canonico e con la riforma protestante, anche se questa, in coerenza col germanesimo che l'aveva espressa, contrappose la sua teologia al diritto canonico.

5. La lotta per le investiture, così come ci viene presentata da certa storiografia, si direbbe dovuta ad una crisi episodica del mondo cristianizzato, quasi un'ondata di follia imperiale, l'improvvisa cessazione della capacità razionale – *naturalmente* razionale, attinente alla «ragione naturale» – di distinguere tra potere spirituale e potere temporale. Ma in realtà non c'è niente di episodico e tanto meno di folle; si è trattato dell'esito di una plurisecolare evoluzione, un esito che ha portato alle estreme conseguenze l'acquisizione del cristianesimo a religione di stato. Da questo punto di vista si può anche parlare di crisi, ma nel senso di un ripensamento che ha prodotto la distinzione tra potere temporale e potere spirituale, e non crisi della distinzione stessa.

Procediamo dall'unità amministrativa dell'impero romano detta grecamente «diocesi». Ogni diocesi ebbe un vescovo (altro termine greco). La diocesi diventò contea nel regime

feudale. Il vescovo poté diventare conte. La figura del vescovo-conte fu istituzionalizzata nella seconda metà del X secolo, in base all'interpretazione dell'impero – il restaurato Sacro Romano Impero – da parte di Ottone I di Sassonia e dei successori Ottone II e Ottone III.

Che il vescovo-conte, in quanto feudatario, dovesse essere nominato dall'imperatore appariva fuori di dubbio. D'altra parte se «sacro» era l'impero, di quella stessa «sacralità» doveva partecipare anche l'imperatore; dunque dubbi di natura religiosa non potevano esserci; tutto era religione, ossia cristianità: imperatori e papi, conti e vescovi. E dove tutto è religione niente è religione, come diremmo attenendoci ad una determinazione del «religioso» dialetticamente contrapposto al «civico».

La contrapposizione, a quei tempi, fu tra cristiano e pagano (= non cristiano). L'imperatore era cristiano, anzi il massimo esponente della cristianità; dunque la nomina di vescovi da parte sua non poteva essere interpretata come un'usurpazione di privilegi papali. I poteri dell'imperatore, in fatto di cristianità, erano superiori a quelli del papa. La norma stabiliva che l'imperatore fosse incoronato dal papa: così fu per Ottone I, il restauratore del Sacro Romano Impero; incoronato sì, ma non anche eletto. Il papa eseguiva semplicemente il rito di passaggio che chiamiamo incoronazione, senza alcun esercizio di volontà da parte sua. Il papa in questa funzione esplicava il suo sacerdozio e non una qualsiasi autorità; era e restava un esecutore di riti, appunto un sacerdote. Diremmo tutt'al più che l'eccezionalità del rito richiedeva non un sacerdote qualsiasi, ma il «sommo sacerdote», cioè il sommo pontefice.

L'imperatore, quando creava i suoi vescovi-conti, non usurpava certamente i poteri sacerdotali del papa; nessun imperatore si è mai arrogato il diritto di celebrare la messa. Esercitava invece l'autorità di capo della cristianità: difen-

dendo l'impero difendeva la cristianità, ingrandendolo ingrandiva la cristianità. In veste di principe della cristianità veniva consacrato (e non eletto!) dal papa, mentre era lui stesso che eleggeva i papi, o li faceva eleggere per delega dal popolo e dal clero di Roma. Ottone I, consacrato imperatore nel 962, fece eleggere il papa Leone VIII – eletto nel 963, deposto nel 964 e reintegrato da Ottone in quello stesso anno. A posteriori fu giudicata un'elezione illegale, tant'è che Leone VIII non è inserito nella lista dei papi «legali»; ma a quell'epoca ebbe il massimo della legalità, ossia l'assenso dell'imperatore, principe della cristianità. Nessun sospetto d'illegalità, neppure postumo – cioè alla luce della posteriore distinzione tra potere spirituale e potere temporale – e quindi nessuna derubricazione colpì il papa Gregorio V, Brunone di Carinzia, cugino di Ottone II, fatto eleggere da Ottone III, che a quell'epoca aveva solo sedici anni, era appena uscito dalla reggenza e non era stato ancora consacrato imperatore. Fu poi lo stesso Gregorio V a compiere la cerimonia dell'incoronazione nel 999. L'illegalità nel caso di Gregorio V fu perpetrata contro di lui e non in suo favore; la commise il patrizio romano Giovanni Crescenzio Nomentano che, opponendosi all'autorità imperiale, costrinse Gregorio V a fuggire da Roma e fece eleggere al suo posto un Giovanni XVI, annoverato poi tra gli antipapi. Ottone III fece eleggere papa il suo amico e consigliere Gerberto d'Aurilac che prese il nome di Silvestro II; pure questo papa, ancorché di nomina imperiale, ottenne un favorevole giudizio postumo di legalità e fu regolarmente iscritto nell'elenco ufficiale.

La legalità del pontificato, a quel tempo, era commisurata all'autorità imperiale. Quando questa veniva a mancare si cadeva nell'illegalità, persino nel delitto sacrilego. In contrapposizione all'autorità imperiale esercitata dagli Ottoni di Sassonia, potremmo indicare per Roma, la sede pontificia, il

potere esercitato dalla famiglia dei Crescenzi. Grazie a questo potere, i Crescenzi ottennero il papato per un membro della loro famiglia: Giovanni XIII. Contro di lui – cioè contro i Crescenzi – si coalizzò la nobiltà romana, che lo depose e lo imprigionò a Castel Sant'Angelo. L'imperatore Ottone I intervenne e restituì papa Giovanni al trono pontificio. Diremmo che Giovanni XIII era «illegale» ed esposto perciò all'arbitrio della nobiltà romana, finché fu una creatura dei Crescenzi; divenne «legale» quando ottenne il sostegno dell'imperatore. Questo accadeva quando l'autorità imperiale aveva piena forza e i Crescenzi facevano appello ad essa per primeggiare in Roma. Ma appena veniva meno l'autorità imperiale, i Crescenzi coglievano l'occasione per privare l'imperatore del suo papa-feudatario ed imporne uno proprio ricorrendo anche al delitto.

Benedetto VI fu un papa di nomina imperiale (972), ma l'impero era in crisi: Ottone II, impegnato in una lotta contro il cugino Enrico II di Baviera, non poteva curare le questioni romane. Crescenzio detto *de Theodora* (dal nome della madre) guidò una rivolta romana contro l'imperatore concludendola con l'eliminazione del papa imperiale: Benedetto VI fu imprigionato in Castel Sant'Angelo, e qui venne strangolato per ordine del Crescenzio. Questi provvide a sostituirlo con un proprio papa: Bonifacio VII, il quale naturalmente è annoverato tra gli antipapi. Forse i Crescenzi ritennero di avere osato troppo – e comunque sul loro operato gravò la censura del messo imperiale, conte Sicco – e abbandonarono Bonifacio al suo destino: fu cacciato da Roma e si rifugiò a Costantinopoli. Ottone II riprese in mano le cose romane e fece eleggere il nuovo papa (983): Giovanni XIV. Però in quello stesso anno Ottone Il morì e i Crescenzi recuperarono Bonifacio VII, rendendo vacante la sede pontificia con l'uccisione di Giovanni XIV.

6. Il presupposto della lotta per le investiture non è da vedere nell'intromissione degli Ottoni di Sassonia nelle cose della Chiesa, in quanto i loro interventi, sia nell'elezione del papa e sia nell'investitura dei vescovi, erano perfettamente adeguati alla «sacra» funzione imperiale. Va visto invece in una presa di posizione della Chiesa contro l'imperatore; se vogliamo: nel disegno papale di «usurpare» il titolo di principe della cristianità. Tale disegno si realizzò mezzo secolo dopo la morte di Ottone III, col papa borgognone Niccolò II, il quale si avvalse dei consigli del futuro Gregorio VII (e futuro santo).

Il Concilio Laterano del 1039, promosso da Niccolò Il, rese la Chiesa completamente autonoma dall'Impero, dando una nuova regola all'investitura dei vescovi e all'elezione del papa: vietò agli ecclesiastici di ricevere una diocesi da parte di un laico, chiunque fosse; restrinse al collegio cardinalizio il diritto di eleggere il papa, che fino a quel momento era esercitato dalla componente clericale e laica del popolo romano, per delega imperiale. Per garantirsi da un'azione di forza dell'imperatore contro l'autonomia appena proclamata – che nel contesto imperiale si configurava come una ribellione – Niccolò II conferì al normanno Roberto il Guiscardo il dominio dell'Italia meridionale; fu un'ulteriore usurpazione delle prerogative imperiali, perché nella logica del Sacro Romano Impero non spettava certamente al papa di assegnare territori a chicchessia.

L'autonomia della Chiesa si andò sempre più rafforzando, finché sotto il papato di Gregorio VII (1073-1083) si espresse con assoluta chiarezza nei termini di un primato: supremazia del pontefice romano, a cui era riservato il diritto di nominare i vescovi in ogni diocesi del mondo cristiano, quale che fosse la sovranità territoriale.

Seguì la reazione dell'imperatore in carica, Enrico IV della Casa di Franconia. La dinastia non era più quella degli Otto-

ni (Casa di Sassonia), ma l'impero era sempre lo stesso, «sacro» e «romano», e all'imperatore toccava reprimere ogni ribellione, anche quella del papa. Enrico IV represse appunto le ribellioni dei feudatari, così come avevano fatto suo padre e suo nonno; in più si trovò a dover reprimere la ribellione papale. Lo fece in due modi: prima e dopo Canossa.

Il primo modo fu teocratico: l'imperatore dichiarò decaduto il papa Gregorio VII; questi rispose altrettanto teocraticamente dichiarando decaduto l'imperatore Enrico IV. L'imperatore aveva agito nei termini delle prerogative imperiali; il papa, che non aveva il potere di dichiarare la decadenza di un imperatore, l'ottenne di fatto mediante la scomunica che scioglieva dal vincolo di fedeltà i sudditi di Enrico IV. Dopo Canossa, il modo fu militare oltre che teocratico. Enrico IV si provvide di un altro papa, Clemente III, che lo mettesse al riparo da una seconda inevitabile scomunica, e cinse d'assedio Roma. Ma come l'imperatore si era provvisto di un antipapa, così il papa si era provvisto di un anti-imperatore: Roberto il Guiscardo. Questi liberò Gregorio VII dall'assedio e per precauzione se lo portò a Salerno.

La lotta per le investiture andò avanti con alterne vicende fino a concludersi per stanchezza con il Concordato di Worms (1122) tra il papa Callisto II e l'imperatore Enrico V. Il concordato comportò la distinzione di due poteri: lo spirituale attribuito al papa e il temporale attribuito all'imperatore; con il che si direbbe eliminata la possibilità di una teocrazia. Ma al papa restava la facoltà di sconfinare nel campo d'azione temporale usando l'arma della scomunica. Innocenzo III la usò contro l'imperatore Ottone di Brunswick nel 1211 per impedirgli di estendere il suo potere (temporale!) nell'Italia meridionale. Lo stesso papa, promotore della quarta crociata (e di altre crociate interne: contro gli Albigesi) scomunicò anche Giovanni Senza Terra, in quanto alleato di Ot-

tone; poi lo riammise nella comunità cristiana e gli diede il trono inglese come se si trattasse di un feudo papale.

La materia del contendere non fu eliminata dalla acquisizione concettuale che distingueva un potere spirituale da un potere temporale. Ciò che, di fatto, non venne eliminato fu il fondamento teocratico che riduceva lo «spirituale» ad un potere e condizionava religiosamente la «temporalità» in ogni sua espressione pubblica. Esitiamo a dire «teocrazia»? Diciamo allora: cripto-teocrazia. Né sarebbe corretto restringere la storia della teocrazia occidentale a quella degli Stati pontifici retti da un papa-re; lo potremmo fare dimenticando la teoria dell'investitura divina che giuridicamente (o filosoficamente?) venne formulata nei secoli XVI e XVII per giustificare il potere assoluto dei monarchi.

Capitolo dodicesimo

MONACI E CAVALIERI

1. La logica religiosa desumibile da tutte le espressioni teocratiche o cripto-teocratiche rilevate nel capitolo precedente – e molte altre se ne potrebbero aggiungere, anche attuali – denuncia un passaggio dal «Dio che salva» al «Dio che governa». Il che non è poco, se si giudica secondo quanto è stato detto a suo tempo per individuare il cristianesimo tra le altre religioni (ivi compresa l'ebraica): non è necessariamente cristiano il dio qualificato dalla unicità (come nel monoteismo ebraico), dalla creazione e dal dominio esercitato premiando e castigando gli uomini (in questo mondo); ma è cristiano il dio che esiste in funzione escatologica. Ora è certo che ogni espressione teocratica fa esistere un dio non necessariamente cristiano; del resto, faceva esistere appunto il dio ebraico nell'interpretazione farisea di Giuseppe Flavio, che per esso ha coniato il termine teocrazia.

Teocrazia, palese o nascosta che possa essere, fa fare un passo indietro. Un passo indietro lo fa fare anche la «fede» nel dio teocratico. Si è detto dell'evoluzione cristiana da una *fides* che significava «lealtà» ad una *fides* che significa «fiducia» nella salvezza; bene, nel contesto teocratico la *fides* ridiventa lealtà. Donde il problema religioso che un tempo fu: lealtà verso il papa o verso l'imperatore? Ed oggi potrebbe essere: lealtà verso la chiesa o verso lo stato?

È chiaro che per i ricercatori dell'*homo religiosus* ha importanza una sola «fede» e questa «fede» non è «lealtà»; è invece una qualità che si vorrebbe congenita all'uomo e che lo spingerebbe ad esplicarsi religiosamente. È un punto di vista che, per la sua parte, contribuisce alla rimozione del «teocratico» dalla coscienza storica e, conseguentemente, permette alla fenomenologia storico-religiosa di non tenerne conto.

La *fides*-lealtà si esercita mediante l'obbedienza. L'involuzione di cui stiamo parlando comporta la sublimazione dell'obbedienza a virtù cristiana. È una virtù morale che in certi contesti storici prende il posto della virtù teologale «fede», seguendo una strada che porta dalla responsabilità personale (l'atto di fede) alla de-responsabilizzazione di chi si limita ad eseguire gli ordini altrui.

Formalmente l'obbedienza è una virtù morale per cui si accetta la volontà di Dio mediata da chi lo rappresenta in terra: va dalla «pietà filiale» alla cosiddetta «osservanza». Per quanto concerne la pietà filiale, osserviamo che si tratta della restaurazione dell'autorità gentilizia del *pater familias,* che era stata parzialmente superata dalla concezione romana (anti-gentilizia) del *civis.* Osservanza è il termine tecnico che è stato scelto per indicare l'obbedienza dovuta ai superiori ecclesiastici; è una scelta che non lascia dubbi: si è voluto equiparare questa obbedienza ad un normale atto di culto,

cioè uno di quegli atti la cui regolare esecuzione fa di un cristiano battezzato un cristiano *osservante*.

Tra le due obbedienze, quella filiale e quella ecclesiastica, potremmo inserirne una terza che diremmo civile, seppure con qualche riserva, dato che si sta parlando di una virtù operante nel campo del religioso e non del civico. Forse sarebbe meglio dire «obbedienza politica», un'obbedienza perfettamente compatibile con l'ideologia teocratica. Tant'è che certe teorie giuridiche e filosofiche orientate dalla logica del potere, concordano con la teoria teologica e teocratica che fa derivare da Dio ogni forma d'autorità, senza distinzione tra autorità paterna, autorità politica e autorità ecclesiastica; né soltanto per i regimi monarchici o «paternalistici», ma anche in regimi democratici, per i quali si attaglierebbe la sentenza «vox populi vox Dei».

C'è peraltro il conforto di San Paolo: «Ogni persona sia sottoposta alle superiori autorità, perché non c'è autorità se non da Dio, e le autorità che esistono sono state istituite da Dio» (*Romani* 13,1).

2. Abbiamo detto: l'obbedienza è una virtù morale; ma non con l'intenzione di astrarla dal contesto cristiano per farne un'espressione etica universale, quasi a dire: ogni sistema morale si regge sull'obbedienza alle sue regole. Anzi, l'abbiamo definita virtù morale soltanto per usare la terminologia canonica, perché laddove si ragiona con la logica del diritto invece che con la logica del dovere connessa con la logica del potere, l'obbedienza in sé potrebbe apparire persino immorale; per es., un'obbedienza che costringesse ad operare contro la propria coscienza.

Nell'accezione cristiana, persino la povertà è una virtù morale. Del resto nel Vangelo si accenna più volte alla difficoltà che incontrano i ricchi ad entrare nel regno dei cieli, quasi

che la ricchezza fosse un vizio; e se la ricchezza è un vizio, ecco che la povertà diventa una virtù. Dunque: obbedienza e povertà sono virtù in senso cristiano; e ad esse si associa una terza virtù: la castità. Tre virtù morali, che vengono chiamate così per distinguerle dalle quattro virtù cardinali e dalle tre virtù teologali. Alla positività delle tre virtù morali il costrutto cristiano contrappone la negatività di quelli che potremmo chiamare i «vizi morali»: disubbidienza, arricchimento, lussuria. Donde il diavolo, che concretizza la massima opposizione a Dio, è tradizionalmente connotato come un angelo caduto per essersi rifiutato di obbedire a Dio, come detentore di ricchezze e come lussurioso per antonomasia.

L'obbedienza è stata teorizzata e classificata dal diritto canonico che ha distinto: «obbedienza canonica» e «obbedienza religiosa». L'obbedienza canonica deriva da una promessa personale del chierico al vescovo e del vescovo al papa. È un'obbedienza molto simile alla «lealtà» feudale; è per questo che abbiamo potuto parlare di recessione della *fides* virtù teologale alla *fides*-lealtà anteriore all'avvento del cristianesimo. L'obbedienza religiosa deriva dai voti (altro tipo di promessa) di chi entra nello stato religioso; è una delle tre promesse-voti che regolano gli ordini religiosi, le altre due sono la povertà e la castità. Promesse-voti o virtù morali che siano, diventano regole di una vita cristiana fortemente ritualizzata.

A rigore la vita di chicchessia, per essere cristiana, dovrebbe anche essere fortemente ritualizzata, e il tutto sempre con la prospettiva della salvezza futura: in fondo è in questa vita che si merita o si perde il paradiso. Ma nel caso di chi è entrato in un ordine religioso, la sua vita è ritualizzata diversamente da chi ne è fuori. Questa diversità dà l'idea di essere quantitativa piuttosto che qualitativa, come se si trattasse di una vita più intensamente cristiana; ma forse sarebbe più esatto parlare di una vita *differentemente* cristiana, dato che

chiede la rinuncia all'esercizio delle quattro virtù cardinali che, anche se possedute, sono rese inutilizzabili dall'esercizio delle tre virtù morali. Come si può essere saggi e giusti se si è costretti ad obbedire comunque? Può darsi che ci si debba comportare coraggiosamente, da forti, ma non per libera scelta (ovvero per esercitare la fortezza), bensì per costrizione (ovvero per esercitare l'obbedienza). Certo è che la povertà e la castità impediscono l'esercizio della temperanza ad ogni livello.

Si è detto sopra che l'obbedienza elevata a virtù morale cristiana è anche quella del figlio nei riguardi del padre. Diciamo adesso che anche le altre due virtù morali sono tipicamente filiali: un figlio nell'ambito della famiglia sottoposta all'autorità paterna è «povero» e «casto» per definizione, dato che è esclusivamente il padre a disporre di ogni introito e ad esplicare la sessualità. Diremmo che la condizione religiosa segue il modello del «figlio» non emancipato. Fare di necessità virtù e fare di virtù necessità sono le modalità che distinguono la prima il «figlio» e la seconda il «monaco», disciplinati entrambi da obbedienza, povertà e castità. Gli obblighi del figlio diventano virtù morali; le virtù morali diventano obblighi per il monaco; il primo è costretto, il secondo lo fa per libera scelta, per voto (prende i voti).

La psicologia della scelta monastica potrebbe indicare una regressione all'infanzia, una specie di ritorno alla condizione filiale come ad un paradiso perduto. Dal punto di vista storico-religioso parleremmo invece di rinuncia alla personalità giuridica, come se questa fosse il principale impedimento per chi avesse inteso di rinunciare al mondo. E di fatto lo è, almeno nei termini della cultura occidentale.

3. Non ci si venga a dire che il nostro discorso sulle tre virtù morali dia un'immagine distorta del cristianesimo.

L'immagine distorta è quella che risulta quando si trascurano le storiche istituzioni cristiane con l'idea di parlare di un cristianesimo essenziale, trascendente la storia, o che di storico ha soltanto eccezionali personalità, santi, papi, riformatori (d'altra parte la cosa sarebbe perfettamente adeguata alla storiografia tradizionale che va avanti a forza di eroi, re, condottieri). D'accordo: si può parlare di cristianesimo essenziale parlando di San Francesco; ma si può parlare di San Francesco senza storicizzare la virtù morale cristiana chiamata povertà?

Le tre virtù morali sono essenziali per comprendere storicamente il cristianesimo; così come è essenziale il diritto canonico che le ha istituzionalizzate. È un'istituzionalizzazione che cerca di ridurre alla logica del diritto qualcosa che è stato prodotto dalla logica del potere; ma non c'è contraddizione, c'è storia e soltanto storia: c'è la storia di una religione chiamata cristianesimo; c'è la nostra storia che soltanto artificiosamente distingueremmo in religiosa e civile, dato che, come si è detto, le due categorie si definiscono reciprocamente e contemporaneamente.

Il diritto canonico non è una sovrastruttura del cristianesimo, ma è cristianesimo. Suo presupposto è il diritto romano, e dunque ha radici pre-cristiane, ma questo non significa niente. Il cristianesimo non è nato insieme al mondo; è nato in una regione dell'impero romano ed è diventato la religione ufficiale della romanità, una religione che parlava latino e non l'aramaico con cui aveva parlato Cristo. Il diritto canonico si è reso autonomo dal diritto romano in funzione dell'organizzazione ecclesiastica che veniva acquistando autonomia nei confronti della struttura statuale, di cui tendenzialmente ripeteva il modello adattandolo più o meno bene alle esigenze della cristianità. La tendenza fu di instaurare una struttura statuale-ecclesiastica, la quale non è propria-

mente religione di stato, ma è un altro modo – il modo di noi occidentali – per dire «teocrazia».

Anche il diritto canonico è un'espressione religiosa. Peraltro lo stesso diritto romano può essere considerato un'espressione religiosa; non nel senso di una sua origine «magica», com'è stato proposto dagli antropologi che hanno fatto derivare il rito giudiziario dal rito magico, bensì nel senso che la religione romana si esprimeva e si edificava al modo di una teoria giuridica. Mi rendo conto che la tesi di un'evoluzione dal «magico» al «giuridico» è più *comprensibile* della tesi di una religione fondata giuridicamente; però qui non si tratta di scegliere la tesi più comprensibile, ossia più verosimile; non è questione di verosimiglianza, ma è questione di realtà storica, una realtà documentata e non congetturata più o meno verisimilmente. Al recupero di questa realtà concernente il rapporto tra il giuridico e il religioso nella cultura dell'antica Roma, ho indirizzato a suo tempo una ricerca, *Lo stato come conquista culturale* (Roma 1975), un cui capitolo, il settimo, porta appunto il titolo: «Teoria religiosa come teoria giuridica».

Dal punto di vista acquisito in quel libro, la formazione di un diritto canonico, quale sistema giuridico cristiano, si giustifica col fine di sostituire la teoria religiosa romana con una teoria religiosa cristiana. E questo richiedeva di fornire alla teoria religiosa cristiana una base giuridica simile a quella che sosteneva la teoria religiosa romana, perché la base teologica (filosofica, greca e non romana) evidentemente non sarebbe bastata allo scopo.

La teoria religiosa cristiana espressa dal diritto canonico procede dalla distinzione tra uno *ius humanum* e uno *ius divinum*. Ne consegue, da un lato, la riduzione allo *ius humanum* di tutto ciò che nell'organizzazione della società cristiana deriva direttamente dal diritto romano; dall'altro lato,

viene promossa la ricerca di una normativa ricavabile o dalla Rivelazione (*ius divinum positivum*) o dalla natura dell'uomo in quanto creatura di Dio e portatore dell'impronta del Creatore (*ius divinum naturale*). Non ci si lasci ingannare dalla terminologia latina: per noi «umano» e «naturale» sono termini pressoché equivalenti quando li riferiamo ai «diritti dell'uomo»; non così per la giurisprudenza canonica che per «umano» intendeva «fatto dall'uomo», motivo per cui dovremmo tradurre il latino *humanum* con il nostro «culturale», e allora si farebbe chiara la sua contrapposizione al «naturale» (*ius divinum naturale*).

Si obietterà che la formulazione dei tre *iura* (l'*humanum,* il *divinum positivum* e il *divinum naturale*) è solo apparentemente materia giuridica, mentre in realtà è un prodotto della teologia dogmatica e morale, e non della giurisprudenza. Il che è vero, ma dal punto di vista «greco» e non «romano», cioè filosofico e non giuridico. La filosofia può ridurre a sé ogni cosa, anche il diritto (del resto nelle nostre università s'insegna appunto una «filosofia del diritto»); però la questione è un'altra: perché la filosofia, e per giunta una filosofia religiosa, cioè una teologia, si sarebbe dovuta occupare di *iura*? La risposta rinvia direttamente alla necessità di cui si è detto sopra: sostituire alla religione romana un cristianesimo dotato di un uguale spessore giuridico. Circa il rapporto tra filosofia e giurisprudenza direi: la giurisprudenza fu la filosofia dei Romani, fu la loro «saggezza», una saggezza che in greco si dice *sophia* e in latino *prudentia.*

La contrapposizione Grecia/Roma, per quel che concerne la connotazione religiosa del diritto canonico, si avverte anche nel processo di de-romanizzazione instaurato dalla riforma protestante, vale a dire dalla rivolta cristiana contro la Chiesa romana, in quanto ha messo la teologia al posto del diritto canonico. Ho detto rivolta, ma avrei potuto dire di-

subbidienza. Con la Riforma il concetto di obbedienza istituzionalizzato dal diritto canonico viene subordinato alla fede: diventa «obbedienza alla fede» (e non al papa); ed è così che viene rifiutato l'istituto giuridico-sacramentale della Chiesa romana sorretto dall'«obbedienza canonica».

4. Abbiamo equiparato l'«obbedienza canonica» al vincolo di lealtà-fedeltà che edificava il sistema feudale. Anche l'assetto politico-sociale carolingio, su cui si basava il Sacro Romano Impero, deve farsi oggetto di una ricerca realmente storico-religiosa sul cristianesimo. Dopo tutto, quel «sacro» avrà pure significato qualcosa.

La stessa figura di Carlo Magno va considerata nella sua dimensione religiosa, quale interprete del cristianesimo, a livello di tanti eroi della cristianità che la Chiesa ha proclamato santi. Non è un livellamento azzardato, né tanto meno arbitrario: la santificazione di Carlo Magno è una realtà storica e non un'ipotesi di comodo. Alla sua morte ebbe una specie di culto in Francia e in Germania. L'imperatore Federico Barbarossa lo fece santificare dall'antipapa Pasquale III (1160 circa); il papa Benedetto XIV lo beatificò nel 1740.

Carlo Magno venne consacrato re mediante un'unzione impartita dal papa Stefano II nell'abbazia di Saint Denis. La regalità, dunque, gli venne conferita come un sacramento; e mediante unzione come nel sacramento della cresima. Il dettato biblico peraltro confortava questa interpretazione sacramentale della regalità: i re d'Israele erano «unti del Signore», a cominciare dal primo re Saul consacrato da Samuele. E appunto ad un re d'Israele viene paragonato Carlo Magno: negli scritti di Paolo Diacono e di Alcuino viene chiamato Davide. Davide, il secondo re, e non Saul, il primo re, perché se questi fu il modello dell'unzione, quello fu il modello della buona regalità.

Carlo Magno, trasformato in re da un sacramento, a sua volta impartisce un rito che diremmo sacramentale: il rito di concessione di un feudo. Il giuramento di fedeltà da parte del feudatario doveva essere eseguito in chiesa sulle reliquie di un santo. Violare questo giuramento significava mettersi dalla parte degli «infedeli»; tradire la fedeltà a Carlo Magno era come tradire la fede cristiana, era come farsi musulmano e passare nel campo dei Mori. Era più un'abiura che uno spergiuro.

Il rito sacramentale è fondamentale per il cristianesimo interpretato da Carlo Magno; c'è chi ha detto che con lui il cristianesimo divenne la religione del sacramento. La legislazione di Carlo Magno identificava reato e peccato, del resto come la nostra legislazione per quanto riguarda certi peccati; succede sempre quando non si distingue tra civico e religioso. Ma con Carlo Magno si andava anche più in là; le sue leggi sconfinavano nel religioso anche per l'effetto prescrittivo, oltre che repressivo: regolavano le esecuzioni rituali e numerose norme concernevano la pratica dei sacramenti.

Carlo Magno era il capo della Chiesa franca, così come oggi il re d'Inghilterra è il capo della Chiesa anglicana. Era lui che sceglieva i vescovi e li investiva con ciò di un'autorità politica oltre che religiosa. Evidentemente non si poneva nei riguardi di Carlo Magno il problema religioso delle investiture; nel mondo che allora si andava costituendo potere temporale e potere spirituale coincidevano; anzi, la loro separazione sarebbe sembrata addirittura sacrilega, tant'è che quel mondo, a cui si diede il nome di Impero Romano per legittimarne la nascita, doveva essere anche, e soprattutto, Sacro. Di qui deriva il fondamento giuridico della facoltà di nominare i vescovi e magari lo stesso papa, quale vescovo di Roma, che i successori di Carlo Magno esercitarono senza per questo usurpare poteri altrui, ossia non imperiali. Se usurpa-

zione c'è stata, sempre restando nei termini del mondo fondato da Carlo Magno, fu da parte papale e non da parte imperiale. Ma in tal caso parleremmo piuttosto della contestazione di quel mondo dovuta ad una nuova interpretazione del cristianesimo, peraltro più adeguata alla situazione che vedeva nel Sacro Romano Impero un'universalità ormai soltanto nominale, e comunque non più capace di connotare globalmente la cristianità. Tale compito passò dalle mani dell'imperatore a quelle del papa, la cui suprema autorità spirituale avrebbe dovuto unificare il corpo cristiano al di là della sua frammentazione in regni nazionali.

Tutto questo non si spiega certamente con il contenuto spirituale o teologico o comunque teorico del cristianesimo. Si spiega piuttosto con la caduta dell'impero romano e con la romanizzazione dei popoli germanici, che ha indotto alla sua riformulazione carolingia, quasi che si trattasse di una realtà metastorica, appunto «sacra», capace di imporsi al modo di una religione. Quanto al papa, il capo dell'*altra* religione, doveva ritenersi lui stesso subordinato a tale realtà metastorica. La parola magica che avrebbe dovuto realizzare questa situazione era *imperium;* aveva dietro di sé una lunga storia, la storia stessa di Roma, il suo miracoloso espansionismo garantito da certi oggetti misteriosi (i *pignora imperii*) che venivano gelosamente conservati nel tempio di Vesta.

Stando così le cose, non fa meraviglia che Carlo Magno, fino a quel momento paragonabile tutt'al più al biblico Davide, una volta proclamato imperatore nel Natale dell'800, sia stato adorato dai presenti, papa compreso. Ciò che lo rendeva degno di venerazione era spiegato dal titolo assunto: *Serenissimus Augustus a Deo coronatus magnus pacificus imperator, Romanorum gubernans imperium.* L'ufficio di *gubernans,* e sia pure quale detentore dell'*imperium* romano, nel quale si dovrebbe ravvisare quello che poi fu distinto come potere tem-

porale, passava in secondo piano rispetto a quello che correlativamente chiameremmo potere spirituale. Questo era espresso nel miglior modo possibile per la cultura di quel tempo: Carlo Magno passava dal rango di Davide al rango di Augustus; il modello biblico cedeva il passo al modello romano (Roma, del resto, aveva distrutto Gerusalemme) e il Dio veterotestamentario, cioè il Dio d'Israele che aveva unto Davide, veniva sostituito dal Dio neotestamentario (universale!) che incoronava Carlo Magno (passaggio dal nazionale ebraico alla sovranazionalità romana); il termine *augustus*, come quando fu conferito ad Ottaviano, rendeva l'«aumento» di personalità, da umana a sovrumana; l'«aumento» conseguito in quell'occasione dava a Carlo una «grandezza» personale capace di connotare come un nome proprio, donde Carlo divenne Carlo Magno; era anche *serenissimus*, ossia agiva su di un piano che non poteva essere raggiunto dai turbamenti mondani; ed era infine un *imperator* (ecco la parola magica!): non un condottiero, ma un *pacifìcus imperator*, detentore di quella che Dumézil ha chiamato «sovranità magica», attribuendola a Giove, in funzione di una stabilità (*pax*) che l'Augustus prototipico aveva instaurato al tempo suo.

5. Anche la cavalleria è un prodotto dell'assetto che Carlo Magno aveva dato al mondo. Anche la cavalleria ha goduto della «sacralità» che la cultura carolingia aveva profuso a piene mani su quel mondo. Essa fu formalmente un sacramento: un rito eseguito in chiesa consacrava cavalieri.

Come rito sacramentale, l'ordinamento dei cavalieri si trova inserito nel Pontificale di Magonza, redatto tra il 950 e il 962. Un pontificale è una raccolta di riti celebrati dal vescovo; si chiama così con riferimento alla raccolta di riti che nell'antica Roma costituivano i libri dei pontefici (anche l'ordine cavalleresco aveva il suo presupposto a Roma: gli

equites). Il Pontificale di Magonza è il primo e il prototipico; è l'antenato del Pontificale Romano in uso dal 1596 fino al Concilio Vaticano II. Magonza fu una sede vescovile di grande antichità (risale al IV secolo) e di grande importanza: grazie a privilegi carolingi il vescovo vi esercitava anche il potere politico.

Il mondo teocratico medievale aveva le sue «milizie»: il sacramento della cresima faceva «soldati» (di Cristo), il sacramento dell'ordine faceva «ufficiali» (clerici: cfr. quanto si è detto a p. 57), e parallelamente un'altra ordinazione, sempre sacramentale, faceva cavalieri. Il parallelismo tra ordine religioso e ordine cavalleresco ha permesso la concezione di un ordine che partecipava di entrambi i caratteri: l'ordine monastico-militare dei Cavalieri del Tempio di Gerusalemme (i Templari), sorto nel 1118 secondo la regola cistercense.

Che cosa hanno in comune monaci e cavalieri? Certamente niente, a giudicare con il nostro attuale metro. Ma ciò che la nostra mentalità rifiuta è in sostanza l'indizio di una cultura da cui abbiamo preso le distanze; il rifiuto stesso è un modo di prendere le distanze. Si tratta di quella cultura che viene definita cronologicamente come medievale e qualitativamente come feudale, ma che nello specifico chiameremmo la cultura dei monaci e dei cavalieri. Può sembrare una definizione arbitraria, restrittiva, inadeguata; eppure non è così. Possiamo arrivarci procedendo per gradi.

Consideriamo separatamente monaci e cavalieri. Che la cultura medievale abbia avuto i suoi centri di elaborazione e di diffusione nei monasteri, viene pacificamente accettato. Ai cistercensi – il modello dei Templari – si riconosce un'azione culturale che va oltre gli *studia* benedettini da cui hanno preso le mosse; sono stati maestri di agronomia e di architettura, hanno bonificato le campagne e hanno svolto i principali stili architettonici medievali (dal romanico al goti-

co). Anche i cavalieri hanno dato la loro impronta a quell'epoca che, appunto, venne detta l'età della cavalleria e, come tale, è stata mitizzata dalla letteratura. Hanno proposto uno stile di vita caratterizzato da idealismo e generosità, o che almeno noi ricordiamo così, facendone una specie di luogo comune di segno romantico. Detto questo, ci accorgiamo che la nostra mentalità non si cura gran che di prendere le distanze né dall'azione cistercense né dallo stile cavalleresco, anzi l'una viene esaltata e l'altro viene rimpianto. Ciò che le risulta ostico è la commistione tra monacesimo e cavalleria realizzata dall'ordine dei Templari. Dunque è proprio su questo che dovremmo porre l'attenzione per misurare la differenza tra la cultura che ha prodotto il templarismo e la nostra che l'ha rinnegato. Dovremmo porvi attenzione come si conviene ad un'istituzione altamente rappresentativa, tanto rappresentativa da raggiungere nel corso di due secoli traguardi favolosi (o su cui si è favoleggiato). Una pianta che poté crescere e ramificarsi perché evidentemente aveva trovato l'humus ideale. Ma poi fu estirpata.

La questione è se fu estirpata come qualcosa di spurio o come indizio di una mentalità da cui si cominciavano a prendere le distanze. Certamente Filippo il Bello, re di Francia, colui che guidò l'azione anti-Templari, e il papa Clemente V che nei 1311 sciolse l'Ordine, agirono con l'idea di eliminare un'istituzione eliminabile, ossia non necessaria all'assetto della loro epoca e, in questo senso, «spuria». Ma la stessa eliminabilità, ossia la facilità con cui l'Ordine fu eliminato nonostante la potenza raggiunta, indica il crepuscolo di un'epoca; è uno dei primi sintomi del rinnovamento culturale che avrebbe reso incomprensibile la possibilità di farsi monaco e cavaliere ad un tempo.

Va notato che il nostro giudizio si regge senza far ricorso all'ingordigia di Filippo il Bello e all'accondiscendenza di

Clemente V, che di solito vengono proposte come causa della rovina dei Templari. Se non si fosse volta al tramonto la cultura che aveva prodotto i Templari, né le mire di Filippo il Bello sui beni dell'Ordine né la debolezza di Clemente V avrebbero ottenuto gran che. Tanto meno poi se i Templari fossero stati innocenti delle colpe infamanti di cui furono accusati al processo intentato contro di loro dall'Inquisizione. La loro vera colpa fu in sostanza la commistione tra monacesimo e cavalleria, che tuttavia una sacralità generalizzata, indipendente cioè dallo specifico monastico e dallo specifico cavalleresco, giustifica appieno; vuol dire che il mondo occidentale cominciava più a porsi contro la sacralità generalizzata che non contro i Templari, che da essa traevano origine e sostentamento.

Parlando di sacralità generalizzata, intendo quella che ha reso «sacro» l'Impero romano restaurato, quella che ha «santificato» la Terra in cui era vissuto Gesù e le guerre fatte perché i cristiani potessero usufruire della «santità» da essa promanante. La storia dei Templari coincide con quella delle Crociate: le due storie hanno in comune l'esaltante inizio e la triste fine.

6. In fondo monaci e cavalieri contestavano lo stesso assetto feudale che li aveva prodotti; non era la loro una contestazione teorica, bensì una contestazione pratica: un modus vivendi contestatario.

I monaci si davano una regola di vita indipendente dalla funzione ecclesiastica, sacerdotale; pertanto, visto che a questa funzione pressoché esclusiva era tenuta la Chiesa nel sistema carolingio, essi vivevano fuori del sistema. Ugualmente fuori ne erano i cavalieri, il cui ordine fu sì prodotto dalla società feudale, ma negativamente; ovvero fu l'effetto della negazione ai figli cadetti di usufruire dei titoli e dei beni pa-

terni. Anche se è difficile provare statisticamente che la cavalleria avesse un corpo fondamentale formato da nobili diseredati, certo è che proprio i figli cadetti le dettero l'impronta nobiliare, ma anche quella «filiale» di *minus habentes.*

Le tre virtù morali, che noi abbiamo considerato «filiali», guidavano anche la vita dei cavalieri oltre quella dei monaci. L'obbedienza (al maestro dell'ordine) stava al posto della fedeltà feudale, ma anche dell'obbedienza al proprio padre; i cavalieri-cadetti non dovevano prestare il giuramento di fedeltà a cui era tenuto l'erede del feudo, né si ritenevano vincolati da legami di sangue che non fornivano loro alcun privilegio. La loro condizione privilegiata derivava da un «sacramento» e non dal sangue: era Dio e non il padre loro che li faceva cavalieri, e a Dio dovevano la loro obbedienza, che in pratica diventava, come per i monaci, osservanza delle regole dell'ordine.

La castità, che in termini sociali si riduceva al celibato, faceva parte di queste regole. Donde i cavalieri, che costituzionalmente si dovevano differenziare dal *paterfamilias,* esercitavano una paternità morale sugli orfani che, altrettanto costituzionalmente, essi dovevano difendere dai soprusi del mondo. E difendevano costituzionalmente le vedove, diventandone i «mariti» morali. E difendevano le fanciulle che non potevano sposare, stabilendo così con l'altro sesso un rapporto platonico, ideale, un amore da «fidanzati» e non da amanti né da sposi.

Quanto alla povertà, era una virtù morale che derivava loro dall'esclusione dal patrimonio paterno; comunque essi la esercitavano fornendo gratuitamente la loro opera o devolvendo all'ordine ogni bene che ne avessero ricavato; tale e quale la povertà dei monaci correlata alla ricchezza dei monasteri.

Le tre virtù morali, in sostanza, servivano ad edificare un

mondo, vuoi monastico vuoi cavalleresco, diverso dall'assetto feudale. Da questo punto di vista possiamo anche dire che l'ordine dei Templari, cavalleresco e monastico ad un tempo, se non apriva il passaggio dall'assetto feudale all'assetto moderno, prospettava almeno un'alternativa al feudalesimo. Se non altro, organizzava a sistema di vita la rottura dei vincoli gentilizi su cui si fondava il sistema feudale. Fatto sta che la soppressione violenta dell'Ordine può essere vista da due diverse angolazioni: c'è chi vi vede la reazione del «gentilizio» e del «nazionale» contro questo corpo estraneo all'uno e all'altro, sovranazionale, interetnico, indipendente dall'autorità dinastica; c'è chi vi vede il passo necessario per l'eliminazione di una resistenza medievale all'avvento del mondo moderno. In fondo, ciò che si giudica, prendendo a pretesto l'Ordine dei Templari, Filippo il Bello e Clemente V, è proprio il mondo moderno, anzi il mondo contemporaneo, quello che intendiamo scaturito dalla Rivoluzione francese.

Liberté, égalité, fraternité: cavalieri e monaci erano liberi dalla sudditanza feudale ed ecclesiastica, erano uguali fra loro come membri di una fratellanza. C'è un modo d'interpretare la storia che fa della massoneria il fondamento teorico e sentimentale del motto che ha guidato la Rivoluzione francese; e non basta, ma ne fa anche la mitica propaggine dell'Ordine templare. Tanto che certe associazioni di temperanza, d'origine massonica sorte in America e in Inghilterra, non hanno esitato a darsi il nome di Buoni Templari; peraltro costoro li troviamo impegnati in «crociate» contro l'alcolismo, il tabagismo e l'uso di droghe. Comunque è un fatto che il Tempio di Salomone, che dava il nome ai Templari, nel mito massonico è stato messo alle origini della loro associazione, come derivata dagli antichi «muratori» adibiti alla sua costruzione. In tale sistema ideale la parte dei «cattivi» tocca a Filippo il Bello e a Clemente V, mentre la parte dei

«buoni» è attribuita ai Templari, vittime innocenti di una sopraffazione. Chi invece, con un accentuato senso dello stato, ha in odio ogni forma di associazionismo sotterraneo o comunque indipendente dalla società statuale, plaude a Filippo il Bello quasi fosse il precursore della moderna idea di stato, ancorché recuperata dalla Rivoluzione francese nei termini della romana *respublica,* e quindi con una prospettiva decisamente anti-monarchica.

CAPITOLO TREDICESIMO

DIO-RE E RE-DIO

1. Il «dio che governa», ossia il dio-re, come si è detto, non caratterizza il cristianesimo più di altre religioni che, da questo punto di vista, chiameremmo pre-cristiane. Il cristianesimo, invece, procede dalla originaria concezione di un figlio-successore del «dio che governa», il quale è dio anch'egli, ma è un «dio che salva». La cristianità medievale ha parzialmente recuperato il «dio che governa» e il recupero ha prodotto un assetto che abbiamo chiamato cripto-teocratico, per dire che si tratta di una teocrazia dai contorni non ben definiti o variamente interpretabili, per via della multiformità delle sue espressioni storiche. Dall'impasse teocratica si è venuti fuori soltanto con la definizione di un potere spirituale da contrapporre al potere temporale: un primo passo per arrivare ad un «religioso» non più generalizzato ma limitato dalla contemporanea presenza del «civico».

L'acquisto – o, come si è detto, il recupero – del «civico» si è svolto sostanzialmente contro l'istituto regale, non contro la religione; eventualmente contro quel particolare sistema religioso che chiamiamo teocrazia. Dal punto di vista civico, che procede alla trasformazione dei sudditi in cittadini, regalità e teocrazia si equivalgono in funzione di antitesi. Il che verifica quanto si è detto a suo luogo: la teocrazia porta i segni della regalità e la regalità porta i segni della teocrazia. Per dire: la concezione teocratica, che fa di un dio un re, presuppone l'idea della regalità; la concezione monarchica, che fa di un re un dio, presuppone l'idea della divinità. Quando dall'astrazione teorica (a posteriori) torniamo al concreto materiale storico, così come abbiamo fatto nel paragrafo 3 del capitolo 11, riscontriamo: *a*) in Egitto l'originaria concezione di un re-dio, il modulo culturale monarchico trasmesso poi a tutti gli altri popoli, tra cui il popolo ebraico; *b*) l'elaborazione ebraica del modulo egiziano che ha portato alla concezione di un dio-re, ossia a quella forma di «costituzione» che Giuseppe Flavio ha chiamato teocrazia. Israele costituisce un caso a sé, per via del suo monoteismo che lo differenzia in un ambiente culturale politeistico; ma anche la teocrazia è un caso a sé, ossia non è generalizzabile come fenomeno religioso, né sociologico come vorrebbe un Max Weber (e forse neanche lui, giacché ha sostituito il termine teocrazia col termine ierocrazia). Presso le culture politeistiche l'acquisto dell'istituto regale ha posto altri problemi e dunque altre soluzioni. E non si è trattato di problemi avulsi dal contesto religioso – né avrebbero potuto esserlo, dato che il modello egiziano imponeva non un semplice re ma un re-dio –, tant'è che proprio a questi problemi gli storici delle religioni hanno dedicato un loro congresso internazionale (Roma 1955).

L'attenzione storico-religiosa alla regalità permette di spiegare fatti che altrimenti vengono appiattiti, banalizzati, di-

storti. Il che succede sia per la cosiddetta storia politica (e noi ne abbiamo dato un rapido saggio parlando di certe vicende medievali), sia per la storia propriamente religiosa, per es. a proposito del *dying god* frazerìano.

Il terzo volume del *Golden Bough* di Frazer è intitolato al *Dying God* (1911). Sotto la formula del «dio che muore» egli ha raccolto ed equiparato varie divinità del mondo antico: Adone, Tammuz (Dumuzi), Osiride, Dioniso. L'equiparazione consiste nella spiegazione unitaria di queste divinità secondo i canoni di un indirizzo storico-religioso che faceva risalire ogni cosa ad originari culti di fecondità e fertilità. Donde l'interpretazione in chiave agraria che da Frazer è giunta fino ai nostri giorni: il «dio che muore» sarebbe la rappresentazione mitica del grano che muore (mietitura), viene sepolto (semina) e rinasce ogni anno. In realtà il «dio che muore» è un prodotto mitico capace di giustificare il fatto che un re, pur essendo un dio, è mortale.

L'Egitto aveva concepito il re-dio, e dunque toccava all'Egitto risolvere il problema di un «dio che muore». Il problema nasceva dall'acquisizione dell'idea mesopotamica di divinità (immortale) e dalla sua successiva attribuzione ad un re che necessariamente morrà. La soluzione egiziana fu appunto la concezione di un modello mitico divino, il dio Osiride destinato alla morte, rappresentante la regalità (la condizione del re) a livello metastorico, o che noi diremmo religioso.

Se il flusso culturale che ha portato dalla Mesopotamia l'idea di «divinità» ha prodotto in Egitto la divinizzazione del re, il riflusso che dall'Egitto ha portato in Mesopotamia l'idea di «regalità» ha dato origine al processo opposto: la regalizzazione di un dio, ossia l'attribuzione ad un dio della qualifica di re degli dèi. Vedremo meglio come stanno le cose.

2. La ricerca storico-religiosa non può contentarsi di termi-

ni generici quali «divinità» e «regalità», ma ha bisogno di una definizione istituzionale tanto dell'una quanto dell'altra. Parlo di una definizione non nostra (ossia di tipo classificatorio), bensì delle culture in cui quelle che a noi sembrano idee furono invece istituti. Parlo di definizione in senso storico e non fenomenologico: deve rispondere oltre che al come anche al quando e al dove. Per la «divinità» il dove e il quando sono la Mesopotamia, verso la metà del III millennio a.C.; per la «regalità» l'Egitto, al principio dello stesso millennio.

Nella sua *Introduzione alla storia delle religioni* (Roma 1966, p. 25) Brelich dice: «Nel linguaggio comune e, purtroppo, anche in quello scientifico, il termine "dio" o "divinità" è usato in maniera troppo elastica». Un uso critico di questi termini dovrebbe riservarli ad un tipo specifico di concezione religiosa, quello che è giunto a noi dagli antichi politeismi, comprendendovi, per necessità d'ordine linguistico (tuttavia storicamente giustificata), anche la sua elaborazione monoteistica. Insomma al di là del termine dovremmo vedere il prodotto culturale «divinità», che, come si è detto, ha tanto di data (approssimativa) e di luogo di nascita.

La «divinità» fu concepita dai Sumeri, apparentemente con l'emersione della cultura di Uruk. Tale concezione ebbe il nome di *dingir*. Gli «dèi» (*dingir*) presero allora il posto di esseri sovrumani che loro chiamavano *en* e noi potremmo tradurre «signori». Gli «dèi» si differenziavano dai «signori» per una relativa trascendenza rispetto al mondo terreno, riscontrabile su due livelli, il cosmico e il territoriale.

A livello cosmico, il mondo terreno era concepito come «terra» (*ki*) e «cielo meteorico» (*lil*), ossia l'ambiente umano in contrapposizione al distante «cielo astrale» (*an*) che trascendeva lo spazio cosmico destinato all'umanità. Bene, gli «dei» furono concepiti come provvisti di questa trascendenza astrale, tant'è che il loro segno determinativo era ap-

punto costituito da una stella a molte punte. La «terra» (*ki*) aveva il suo «signore» (*en*), chiamato appunto En-ki; anche il «cielo meteorico» (*lil*) aveva il suo «signore» che dunque era detto En-lil; il «cielo astrale» era troppo distante dalle cose umane, almeno nei termini del sistema pre-politeistico, e perciò non aveva un *en* oggetto di culto (non c'era un En-an in corrispondenza di un En-ki e di un En-lil). Ma quando il sistema *en* fu superato dal sistema *dingir*, il «cielo astrale» stesso divenne un *dingir*, anzi il prototipo dei *dingir*, il dio An (dico prototipo perché il segno della stella poteva essere letto tanto *an* quanto *dingir*).

A livello territoriale, il sistema pre-deistico mesopotamico prevedeva la definizione di una comunità e del suo spazio vitale per mezzo di un tempio destinato ad un *en* esclusivo e perciò differenziante (si tratta della cosiddetta città templare). Il *dingir*, il «dio», trascese i limiti territoriali dell'*en*, perse l'esclusività templare e propose un'universalità, quella politeistica. Gli dèi politeistici non sono i «signori» di un settore spaziale, sia cosmico sia territoriale, ma sono «forme» del mondo. Il pantheon, la comunità divina, è una rappresentazione del mondo che congloba e organizza le sue varie «forme» in un universo: questa è l'universalità politeistica. Un politeismo, infatti, non è la credenza in più dèi (come abitualmente riteniamo, condizionati dal confronto terminologico col monoteismo), né è la somma di tante entità sui tipo degli *en*, ma è l'organizzazione univoca della controparte dell'uomo (potremmo dire la «natura» da cui l'uomo si è «culturalmente» distaccato), fissata nei modi dell'«essere» e perciò resa capace di orientare l'umanità condizionata dal «divenire». Il politeismo è in sostanza una maniera di pensare il mondo sistematicamente, oltre la contingenza che sembra sfuggire ad ogni sistema. Per restare ai mesopotamici e al loro grosso balzo culturale che, per diffusione, ha dato un

nuovo indirizzo alla storia dell'umanità: con gli *en* il mondo non veniva «pensato», ma veniva frantumato, parcellato, spartito, ai fini immediati della sua utilizzazione come terra coltivabile. Era una mentalità derivata dall'acquisizione della cerealicoltura, una mentalità che, al di là de singolo campo coltivato, poteva considerare al massimo la totalità dei campi, ossia la terra-*ki*, e il condizionamento generale della produzione agricola esercitato dal cielo meteorico-*lil*; donde la necessità di concepire un En-ki e un En-lil in corrispondenza degli *en* dei singoli campi.

Certamente la concezione del *dingir*, per quanto rivoluzionaria, non azzerò le precedenti conquiste culturali legate alla concezione dell'*en*. In fondo stiamo parlando dell'evoluzione religiosa di una stessa cultura e non dello scontro tra due culture diverse. Il «dio» prototipico, ossia quello mesopotamico, derivò dall'*en* una certa settorialità, che, in astratto, diremmo incompatibile con l'universalità del *dingir*: ogni città elesse un dio a proprio protettore o signore, dunque con una funzione analoga a quella dell'antico *en* (sono le divinità che i Greci, per conto loro, chiamarono *poliàdes*). Ma l'idea della settorialità traspare anche dall'attribuzione di un campo d'azione, più o meno esclusivo e più o meno vasto, ad ogni singolo dio; d'accordo: il campo d'azione non è la stessa cosa del «campo coltivato» (poi, territorio) dominato dall'*en*, ma resta la formula della distribuzione di «dominii». Peraltro tutti gli *en* pre-deisti furono trasformati in *dingir:* diventarono dèi anche Enki ed Enlil, che, almeno nel nome personale, conservarono la qualifica di *en*.

3. Quel che si è detto circa l'eccessiva elasticità con cui si usa comunemente il termine «dio», potrebbe essere ripetuto per il termine «re». Perciò, parafrasando il discorso di Brelich a proposito degli dèi, diremmo: un uso critico del termine

«re» dovrebbe riservarlo ad un tipo specifico di concezione politica, quello che è giunto fino a noi dalle antiche monarchie, comprendendovi (e nel caso della regalità non per necessità puramente linguistiche, come si poteva dire parlando della divinità) anche la sua elaborazione in senso costituzionalista. Lasciamo da parte i poteri attribuiti ad un re, che eventualmente farebbero la differenza tra le antiche monarchie e le moderne; anzi, più che moderne, contemporanee, se H. Frankfort ha creduto di poter paragonare, sia pure con qualche riserva, Luigi XIV –quello della famosa frase: *l'état c'est moi* – all'antico faraone egiziano. Se non ne facciamo una questione di poteri, troviamo che resta un solo elemento a distinguere l'istituto regale, l'ereditarietà: un re è tale per essere il figlio del re precedente.

Noi oggi non conosciamo altre cariche ereditarie che quella regale. Non entra nel discorso la trasmissione dei titoli nobiliari; intanto oggi ai titoli non corrispondono cariche di sorta, e comunque nel medioevo, quando tale corrispondenza ci fu, si trattò sempre di un privilegio concesso dal re e, come tale, revocabile in ogni momento. Né basta, ma anche nell'antico Egitto il re permetteva che certe cariche si trasmettessero di padre in figlio (una specie di adeguamento dei funzionari al modello regale), però non ammetteva che l'ereditarietà fosse una caratteristica delle cariche stesse; tant'è che nel Papiro di Ani si legge: «le cariche non hanno figli» (H. Frankfort, *La religione dell'antico Egitto,* Torino 1957, p. 41). Ad ogni modo, niente ci rende con maggiore immediatezza l'originaria connessione tra regalità e ereditarietà, che la storia e l'uso della parola «dinastia». Dinastia, in senso stretto, per noi significa la successione di sovrani di una stessa famiglia; in senso lato è anche sinonimo di stirpe. Invece la parola greca originaria, *dynastéia,* significava «signoria», «dominio», «governo». Peraltro, anche presso di noi «dina-

sta» è sinonimo di «re» (cioè colui che esercita la signoria e il governo di un popolo, come in greco *dynàstes*) e non implica necessariamente il rapporto con una dinastia; per intenderci, non è sinonimo di «successore al trono».

In Egitto il «signore» si trasformò in «re», quando la sua «signoria» venne resa tramandabile di padre in figlio. Probabilmente è l'acquisizione di questa specifica forma di signoria che permise la riduzione dell'Egitto sotto un'unica sovranità; o, da un altro punto di vista, è stata essa stessa il prodotto dell'unificazione graduale dell'Egitto, nel senso che il «signore» (non ereditario) di una città-territorio considerò proprie, anziché della propria città, le terre conquistate ad altre città e dunque come beni personali che passavano al figlio dopo la sua morte. Son cose così lontane che ogni ipotesi è buona, e pertanto inutile. Utile è invece soffermarci su un fatto indiscutibile: la regalità fu istituzionalizzata in Egitto verso il principio del III millennio a.C.

A quell'epoca l'assetto egiziano era di tipo mesopotamico. Era l'assetto di tutta la Mezzaluna Fertile, l'area che dalla comune foce del Tigri e dell'Eufrate si proiettava verso nord lungo il corso dei due fiumi e poi piegava ad ovest lungo il mare fino a raggiungere l'Egitto. Era un'area in cui si svolgeva una cultura tributaria dei Sumeri, che, per quanto riguarda l'aspetto politico, sinteticamente può essere resa così: si avevano singole unità demografico-territoriali facenti capo ad un tempio; le governava il sacerdote templare detto *en* dai Sumeri (come *en* era il titolare sovrumano del tempio). I Sumeri si raffiguravano questo sacerdote templare al modo di un «castaldo» del titolare del tempio: concepivano il territorio templare come una fattoria di cui il proprietario fosse *l'en* sovrumano e il fattore l'*en* umano; i prodotti della fattoria venivano riscattati (cioè immessi a consumo) soltanto dopo averne devoluta una parte al tempio. Questo lo schema

fondamentale, variamente modificato col tempo dalle singole città templari della Mezzaluna Fertile, a cominciare dalle stesse città sumeriche. La modifica egiziana rivoluzionò il sistema: la «signoria» dell'*en* (detta in sumerico *nam-en*) era elettiva, nel senso che il «castaldo» veniva scelto mediante un sorteggio o con un rito divinatorio; bene, in Egitto fu resa ereditaria e la «signoria» divenne «regalità».

L'innovazione egiziana, nello spazio di un mezzo millennio, si diffuse in tutta la Mezzaluna Fertile dando un nuovo corso alla sua storia. Arrivò anche nel lontano paese dei Sumeri, dove frattanto si era avuta un'altra fondamentale trasformazione, parrebbe ad opera della città di Uruk: i *dingir* (gli dèi) avevano preso il posto degli *en* sovrumani; conseguentemente era stato esautorato anche l'*en* umano, e alla guida della città aveva preso il suo posto il *lugal*.

Lugal vuol dire «uomo grande». Il suo rapporto con gli dèi (i *dingir*) era diverso dal rapporto che l'*en* umano aveva con il proprio *en* sovrumano: l'*en* umano era il «castaldo» – e dunque un servo egli stesso, anche se il capo dei servi – dell'*en* sovrumano; invece il *lugal* era lo «sposo» della dea Inanna. Anche i rispettivi rapporti con la comunità erano diversi: l'*en* era il «fattore» e gli altri erano coloro che, sotto la sua guida, lavoravano nella «fattoria»; il *lugal*, invece, era il «pastore» (un titolo attestato spesso) e il popolo era il suo «gregge». Anche il *lugal*, come l'*en*, era sorteggiato o scelto mediante un rito divinatorio, però nel caso del *lugal* si immaginava che fosse Inanna a scegliersi lo «sposo» e il rito consisteva nell'accertare la volontà di Inanna.

L'assimilazione del *lugal* ad un pastore ha anche altri risvolti interessanti, se paragonata all'*en* assimilato ad un castaldo (il confronto tra «castaldo» e «pastore» compare più volte in testi sumerici). L'*en* ha un territorio confinato, costituito dai campi che fa coltivare; invece il pastore ha teorica-

mente un territorio sconfinato: dovunque vada il suo gregge. L'*en* non può aumentare il proprio territorio se non colonizzando terre incolte, ossia terre di nessuno; non così il pastore che si trova a contendere e a conquistare pascoli, teoricamente di tutti e di nessuno, perché nessuno vi ha lavorato, ma tutto è prodotto spontaneamente. Il *lugal*-pastore si comporta idealmente come un re che conquista territori; e *lugal* significherà re in senso pieno quando sarà adottato l'istituto regale e la carica diventerà ereditaria.

4. L'invenzione egiziana della regalità è giunta fino ai Sumeri; l'invenzione sumerica della divinità, viaggiando in senso opposto, è giunta fino all'Egitto. Anche qui i sovrumani «signori» delle singole città templari diventano dèi, ma in più – e questo è un fatto fondamentale – diventa dio lo stesso re, cioè un essere mortale. Aveva i titoli per diventarlo, in quanto, regnando sull'Egitto unificato, regnava anche sugli dèi che si spartivano il suolo egiziano; ma un titolo gli mancava: l'immortalità. Il problema fu risolto con la concezione di un dio che, pur essendo tale e perciò indeperibile, poteva morire: Osiride, come si è detto prima.

È una concezione che, ridotta nei nostri termini, esprimeremmo così: Osiride può personificare la regalità perché questa è intesa come una forma divina di esistenza, anche se i singoli re storici muoiono alla maniera degli uomini comuni. Il re che muore lasciando il trono al proprio figlio è come se sopravvivesse in lui. Questa sopravvivenza fisiologica fondava anche l'idea che un re, a differenza degli uomini comuni, sopravvivesse in un'altra dimensione o in un'altra forma di esistenza. Peraltro rilevante è la necessità che un re, morendo, non si dissolva nel nulla né subisca comunque la sorte debilitante dei mortali, perché una sua non-esistenza, o una debole esistenza umbratile eventualmente attribui-

ta ai morti, toglierebbe al figlio-successore la capacità di regnare, quasi che fosse per lui impossibile imporsi come re una volta che suo padre, il re precedente, avesse cessato di esercitare la propria volontà.

La stessa concezione in termini mitici – ma va tenuto presente che si tratta di una tarda redazione greca, precisamente di Plutarco – poté essere espressa così: Osiride regna con la sua sorella-sposa Iside (questo nome significa «trono»); viene ucciso dal fratello Seth che vuole regnare al posto suo; Iside lo risuscita e con lui genera Horus; Horus uccide Seth e sale al trono del padre; Osiride, benché risuscitato, non regna più sui vivi, ma regna nei mondo dei morti. La differenza tra Osiride re dei vivi e Osiride re dei morti, è la stessa che corre tra faraone vivo e faraone morto; ma dal punto di vista del potere regale niente cambia (ciò che cambia è il suo oggetto). Un rito funerario provvedeva ad assimilare il re morto ad Osiride («osirizzazione») e quindi a riconoscergli il potere regale, ancorché defunto. Il rito d'intronizzazione, invece, dovendo enfatizzare la successione del figlio al padre morto, assimilava il futuro re a Horus.

In Mesopotamia la mortalità del *lugal* non costituiva un problema, dato che il *lugal* non era un dio, ma soltanto lo «sposo di Inanna»; eventualmente si doveva dar conto del potere dispotico di Inanna che faceva e disfaceva il *lugal*, prima elevandolo al rango di suo sposo e poi permettendo che morisse. Alla cultura che aveva inventato la «divinità» e non la «regalità», interessava il potere di una dea come Imanna, più che il potere di un *lugal*. Donde il mito di Dumuzi, che a livello divino riproduceva la figura del *lugal*; Inanna prima lo sposa e poi lo condanna a morte.

Anche Dumuzi, dunque, è un «dio che muore», ma la sua morte, a differenza di quella di Osiride, realizza miticamente la potenza divina e non quella regale. Stabilito ciò, pos-

siamo anche ammettere una relazione genetica tra Osiride e Dumuzi, in quanto «dèi morituri» di paesi lontani e tuttavia comunicanti, e poco importa che la comunicazione ci mettesse secoli per passare da un capo all'altro della Mezzaluna Fertile. Il modello Dumuzi potrebbe essere giunto in Egitto, dove sarebbe stato adattato alla regalità divina. Ma potrebbe anche essere accaduto il contrario, dato che Osiride, e non Dumuzi, risolveva la contraddizione di un mortale elevato al rango di un dio (immortale); e allora Dumuzi non sarebbe altro che l'adattamento di Osiride ad una cultura che non aveva ancora l'istituto regale (trono ereditario), e che comunque non avrebbe mai accettato la piena equiparazione di un re ad un dio.

Quando nella sumerica Uruk la carica di *lugal* (*nam-lugal*) divenne ereditaria, ossia quando fu accolto l'istituto regale e il termine *lugal* significò «re», si prospettò la necessità di un distacco del *lugal* da Inanna: adesso si era tale per essere il figlio del re precedente e non per essere stato scelto come sposo da Inanna. In funzione del nuovo *lugal,* a livello mitico, Dumuzi fu sostituito da Gilgamesh. Inanna vorrebbe fare di Gilgamesh il proprio sposo, ma questi rifiuta la dea, ed anzi inveisce contro di lei rinfacciandole la fine che aveva fatto fare agli sposi precedenti. Quanto al problema della mortalità dei re, che, stando ai modelli egiziani, deve essere un dio in terra, i mesopotamici lo risolvono con un compromesso: Gilgamesh è dio per due terzi e uomo per un terzo. A ciò si aggiunga che Gilgamesh in un periglioso viaggio riesce ad ottenere l'erba dell'immortalità, ma poi la perde prima di poter trarne profitto.

3. Il problema mesopotamico seguito all'accoglimento dell'istituto regale è teologico e non escatologico, come in Egitto; nasce da un interesse sulla regalità divina (scelta di

un dio-re) e non sulla divinità regale (la sopravvivenza del re-dio).

Penso si possa dire che la cultura egiziana fu sostanzialmente indirizzata dall'aver fatto di un re un dio; e dunque fare di un dio un re sarebbe stato l'indirizzo opposto. Non è un automatismo logico; è invece una logica che ricaviamo dai fatti: gli Egiziani non ebbero mai un «re degli dèi», se, stando alle regole dell'istituto regale, non parliamo di una generica sovranità, ma parliamo della specifica sovranità che si esercita per averla ereditata dal proprio padre. Mi spiego con un esempio: i Greci concepirono Zeus come «re degli dèi», ma per farlo essere tale dovettero attribuirgli un padre, Kronos, come predecessore. Niente di simile si è avuto in Egitto.

Attributi quali potenza, sommità, primordialità, etc., furono dati dagli Egiziani a qualsiasi dio si volesse occasionalmente esaltare, ma non la regalità in senso proprio. Il massimo dell'esaltazione, in termini egiziani, fu attribuire a un dio – ora uno e ora l'altro: non un solo dio per sempre – la creazione del mondo, ovvero farlo esistere prima che il mondo esistesse, dire di lui che «è nato quando il cielo non era ancora nato, quando la terra non era ancora nata». Una formula del genere venne adottata per vari dèi, ma – e questo è altamente significativo – la troviamo documentata, proprio con queste parole, nei *Testi delle Piramidi* (i più antichi testi egiziani!) per un faraone morto di cui si voleva affermare l'essenza divina. La divina primordialità (intesa come priorità o primazia tra gli dèi) affermata da questa formula compare negli stessi *Testi delle Piramidi* come una prerogativa di Ra, il Sole.

Ra fu il più alto dio degli Egiziani in tutta la loro storia; tant'è che per un processo tipico che chiamiamo «teocrasia» (fusione di divinità), i vari dèi, che in varie città e in varie epoche ottennero la supremazia, furono fusi con Ra; per es.: Amon di Tebe, a partire dal II millennio a.C. (Nuovo Re-

gno), divenne Amon-Ra. Amon-Ra fu certamente un dio «sovrano», ma non «re» in senso proprio; a livello divino la «regalità» era rappresentata da Osiride, che peraltro non «regnava» sugli altri dèi. Forse per noi è difficile comprendere come un «sovrano» non fosse «re» e come il dio della «regalità» non «regnasse» sugli dèi; ma appunto ho virgolettato questi termini per sottrarli all'uso corrente (alle nostre abitudini mentali) e riferirli ad una mentalità molto diversa dalla nostra, e soprattutto la mentalità che aveva inventato la monarchia ereditaria. Ora è proprio questa invenzione storica ciò che Osiride era chiamato a rendere metastoricamente e la supremazia divina non aveva niente a che fare con la monarchia ereditaria. Quando poi, nella circolazione d'idee della Mezzaluna Fertile, giunse in Egitto l'immagine (mesopotamica) del dio-re, ovvero la connessione tra supremazia divina e regalità, Amon-Ra risultò il più adatto a svolgere questo ruolo; ma la regalità non gli fu attribuita direttamente, bensì con la mediazione di Osiride; fu estesa a questo dio la fusione e si ebbe una nuova entità: Amon-Ra-Osiride. Ancora una parola sulle nostre abitudini mentali che ci fanno travisare i fatti d'altre culture: di solito s'intende questa teocrasia nel senso di una esaltazione di Osiride, divenuto tanto importante da essere identificato con Amon-Ra; invece è vero il contrario: è Amon-Ra che guadagna qualcosa, appunto la «regalità». D'altra parte Osiride appare tanto importante quanto Ra sin dai *Testi delle Piramidi,* dove tuttavia i due dèi sono perfettamente distinti.

Se gli Egiziani furono restii a riprodurre nel mondo divino l'ordinamento «faraonico» – ne è prova anche il fallimento della riforma di Amenofi IV (Ekhnaton) che istituiva un monoteismo adeguato alla monarchia: un solo re, un solo dio–, i Mesopotamici furono restii ad utilizzare il re in concorrenza con gli dèi per quanto riguardava il governo del

cosmo. Nella necessità di fissare un rapporto tra funzione regale e funzione divina, preferirono conferire regalità ad un dio piuttosto che divinità ad un re.

6. A cose fatte, ossia una volta conferita la regalità ad un dio, si può anche dire che per esprimere il governo del mondo esercitato dagli dèi «gli antichi Sumeri e Babilonesi hanno utilizzato l'immagine del potere a loro più familiare ed eloquente: quella dell'autorità regale» (Jean Bottero). Ma la questione è che non da sempre i Mesopotamici hanno avuto l'istituto regale come «immagine del potere più familiare ed eloquente», mentre il loro politeismo (concezione di figure divine governanti i diversi settori della realtà) è anteriore all'acquisizione dell'istituto regale. Dunque soltanto quando avevano cominciato a «familiarizzare» con questo istituto, essi sentirono la necessità di far diventare re un dio. Il che poneva un grosso problema d'ordine storico-istituzionale (altri potrà dire teologico) che non possiamo trascurare facendo ricorso alla psicologia spicciola.

Ci rendiamo conto del problema soltanto se restiamo rigorosamente fermi alla definizione della regalità come istituto che prevede la trasmissione del potere di padre in figlio. Donde la sua impostazione nei seguenti termini: individuare tra gli dèi una coppia padre-figlio capace di riprodurre la successione dinastica; attribuire al dio scelto come padre una regalità inattuale (come quella del re defunto) e al dio scelto come figlio una regalità attuale (come quella del re vivente). Con questo non voglio dire che l'impostazione del problema e la sua soluzione mesopotamica siano stati lo sbocco necessario della crisi culturale creatasi con l'acquisto della regalità; è invece qualcosa che è avvenuto e sarebbe potuto non avvenire.

Nell'ultimo quarto del III millennio a.C. i Mesopotamici

scelsero An come dio-re-padre ed Enlil come dio-re-figlio. Perché An? Diremmo che la concezione degli dèi *(dingir)* come stelle faceva di An (il «cielo stellato») il più adatto a regnare su di loro; ma ancora una volta va avvertito che si tratta di una scelta arbitraria e non necessaria, anche se giustificabile: l'apparente necessità che ci permette di giustificarla è data dalla relazione tra «cielo stellato» e «dèi-stelle», ma la concezione degli «dèi-stelle» è del tutto arbitraria e non ha altra giustificazione che il fatto di essere avvenuta. Queste riserve valgono anche quando si cerca di dare una risposta alla domanda: perché Enlil? Appunto con una riserva metodologica fondata sull'arbitrarietà del segno (Enlil) rispetto al significato (regalità divina), diremmo: in fondo anche Enlil era «cielo» (il *lil* = il cielo meteorico) anche se non il «cielo astrale» *(an);* questa distinzione dei due «cieli» aveva prima la funzione di rilevare l'importanza del «signore del *lil*», una realtà che risultava tanto più vicina al mondo degli uomini e tanto più attiva, quanto più lontana e meno attiva si rappresentava la realtà dell'*an;* questa relazione comparativa poté essere utilizzata per rapportare An ad Enlil, come il padre-morto e re inattuale al figlio-vivo e re attuale (ed attivo!).

Per i Mesopotamici è stata la soluzione di un problema, ma per gli studiosi è proprio la soluzione che è diventata un problema. Voglio dire: la sovranità inattuale di An è apparsa quanto meno singolare, e allora si è cercato di spiegarla facendo ricorso ad una congettura storica o ad una classificazione fenomenologica. La congettura storica: An era dio supremo quando Uruk esercitava la supremazia sulle città sumeriche; ma dovette cedere la sovranità effettiva ad Enlil, dio di Nippur, quando la supremazia passò a questa città. Per la classificazione fenomenologica An è un *deus otiosus* e tanto basta; non costituisce un problema concernente la cultura mesopotamica, ma è soltanto la versione mesopotamica

dell'«essere supremo ozioso» (ossia inattivo nel presente, dopo avere svolto un'attività mitica) che si troverebbe in tante religioni e che comunque Eliade ha «spiegato» nel paragrafo 14 (intitolato appunto «Deus otiosus») del suo celebre *Trattato di storia delle religioni.*

Fenomenologia a parte, noi non escludiamo il condizionamento storico della formula mesopotamica che proietta l'istituto della regalità nel mondo degli dèi. Intanto c'è lo stesso istituto della regalità, che viene *storicamente* adottato e adattato ad una situazione, che ad Uruk indicava in An la suprema divinità e in sua figlia Inanna l'elettrice della carica di *lugal.* Poi c'è una sufficiente documentazione relativa al farsi, all'attestarsi e anche al trasformarsi o addirittura al disfarsi della formula, a seconda delle vicende storiche della Mesopotamia. Però una cosa è il condizionamento storico e altra cosa il fine della formula; dunque proprio per rilevare ogni condizionamento è necessario tener ferma la formula. Ripetiamola per comodità e, questa volta, usando parole altrui: «Malgrado la sua altissima posizione (per cui avrà il numero 60, il più alto nel sistema sessagesimale babilonese) An è un dio poco attivo, secondo la testimonianza dei testi mitici; egli è piuttosto la suprema autorità che sorveglia e sanziona l'operato degli altri dèi. Il vero, attivo comando sembra essere invece nelle mani di Enlil, suo figlio» (A. Brelich).

La formula subì adattamenti locali; per es. a Lagash che aveva come dio poliade Ningirsu, la «successione regale» a livello divino aggiunse questo dio alla coppia An-Enlil; donde si ebbe An che trasmette la regalità a suo figlio Enlil, e Enlil che la trasmette a sua volta al proprio figlio Ningirsu. In Babilonia si arrivò addirittura al disfacimento della formula: il dio della città, Marduk, diventa re degli dèi, ma non anche figlio di Enlil; nell'*Enuma elish,* il poema cosmogonico babilonese figura come figlio di Enki, a sua volta figlio di An; né

in questo contesto eredita, attraverso Enki (che eventualmente sostituirebbe Enlil), la regalità da An, ma se la conquista difendendo gli dèi da Tiamat (impresa che non riesce né ad An né ad Enki).

CAPITOLO QUATTORDICESIMO

SOVRANITÀ CELESTE

1. La ricerca storica sulla religione dei Sumeri guadagna alcuni fatti inconfutabili che tuttavia la fenomenologia religiosa non tiene in nessun conto: il passaggio da un sistema fondato sui pre-deistici *en* al vero e proprio politeismo (fondato sui *dingir*); la connotazione stellare degli dèi (*dingir*) usata per conferire ad essi una trascendenza che gli *en* non avevano (la trascendenza del cielo astrale rispetto al cielo meteorico, il *lil*, oltre che alla terra, *ki*; la personificazione del cielo astrale (*an*) che diventa esso stesso un *dingir* (An); la proiezione dell'istituto regale nella comunità divina, ottenuta attribuendo ad An il ruolo del re-padre-predecessore e ad Enlil quello del re-figlio-successore.

Sono fatti, vicende, prodotti di un'azione storica di durata plurisecolare; da quest'azione dipendono e non da una qualsiasi realtà oggettiva del cielo e delle stelle che si sarebbe im-

posta ai Sumeri. Se non ci fosse stata l'emersione storica di Uruk verso la metà del III millennio a.C., gli *en* non sarebbero diventati *dingir*: non sarebbe nato il politeismo. Uruk per emergere dovette fare i conti con una situazione definita dalla primazia di Eridu, la città di Enki, e di Nippur, la città di Enlil; a livello ideologico li fece superando la dimensione *ki* e *lil* definita dai rispettivi *en*, e imponendo la dimensione *an*.

Soltanto un'eccessiva fiducia nell'*homo religiosus* può consentire ad un assiriologo di astrarre dalla storia An e di trattarlo come un oggetto indipendente dalla cultura sumerica. Così può capitarci di leggere: «La volta del cielo, sotto cui si svolge la vita dell'uomo a tutte le latitudini e in qualsiasi condizione, non poteva non impressionare gli abitanti della bassa Mesopotamia. Né fa meraviglia che anche là, come presso molte altre genti, il cielo sia stato divinizzato e considerato come divinità principale» (G. Castellino). Peraltro dobbiamo dare atto al nostro assiriologo di una certa perplessità che gli suscita la storia di An, in quanto, nonostante l'«impressione» che il cielo dovrebbe avere esercitato sui Sumeri, questi sono stati piuttosto restii a «divinizzarlo» e a farne la loro «divinità principale». «In realtà», egli dice, «esso è attestato nei testi arcaici del periodo di Gemdet Nasr ma pare poi eclissarsi [...] e bisogna attendere fino al termine del periodo presargonico per vederlo apparire nelle iscrizioni di Lugalzaggesi che lo dice "padre di Enlil", "re dei paesi" e si professa *ishib* (sacerdote) di An».

Per conto nostro vorremmo aggiungere qualche nozione perché non vada persa la connessione tra An e Uruk, a cui noi diamo grande importanza e che, invece, sembra trascurabile ad altri. I rinvenimenti di Gemdet Nasr, databili alla fine del IV millennio e al principio del III, attestano una cultura che gli archeologi dicono Uruk IV (ossia quella del quarto strato di Uruk). Lugalzaggesi è il primo *lugal*-re stori-

camente attestato e il suo regno è Uruk nel primo quarto del III millennio. Se persino l'assiriologo si permette certe distrazioni (o più precisamente: astrazioni dalla storia), figuriamoci che cosa succede con il fenomenologo.

La fenomenologia religiosa ignora tranquillamente lo sforzo creativo dei Sumeri: ignora l'ingresso di Uruk nella storia (a spese di Eridu e di Nippur); ignora la sostituzione degli *en* con i *dingir*. Alla fenomenologia religiosa interessa soltanto illustrare gli adattamenti mesopotamici alla «ierofania» del cielo, ovvero la loro risposta alla capacità del cielo di manifestare il sacro; il soggetto è il cielo e non la Mesopotamia. Ci stiamo esprimendo con terminologia imposta da Eliade nel suo *Trattato di storia delle religioni* (citeremo dall'edizione italiana, Torino 1954). È istruttivo vedere come Eliade soddisfi l'interesse fenomenologico.

2. Gli *en* non vengono neppure nominati da Eliade; e si capisce perché: nessuno studioso ha mai proposto di attribuire alla parola *en* un qualche valore di luminosità, mentre a *dingir* almeno uno (il semitista Fritz Hommel) ha dato il significato di «luminoso», «brillante». Ad Eliade questa «lucentezza» faceva comodo per poter stabilire un sistema di relazioni che dal *dingir* portasse al cielo, ossia dall'idea mesopotamica di divinità alla divinità extra-mesopotamica (fenomenica) del cielo. Pertanto dice: «Il termine sumerico che significa "divinità", *dingir*, aveva il senso primitivo di epifania celeste: "luminoso", «brillante". L'ideogramma che esprimeva la parola "divinità" (pronunciata *dingir*) era lo stesso di quello corrispondente alla parola "cielo" (e in questo senso si pronunciava *an*, *anu*). In origine il segno grafico era un geroglifico rappresentante una stella».

Ora mettiamo insieme queste nozioni che Eliade ha scelto ritenendole particolarmente significative, e cerchiamone ap-

punto i significati. Se *dingir* vuol dire «luminoso» e può essere espresso da una stella, concluderemmo che la luminosità di cui si sta parlando è quella delle stelle. Se il segno della stella viene usato per dire il cielo-*an*, concluderemmo che *an* non è il cielo diurno ma è il cielo notturno, il cielo in cui compaiono le stelle, il cielo stellato. Se lo stesso segno stellare può essere letto tanto *dingir* quanto *an*, concluderemmo che c'è stata un'equiparazione tra realtà divina e realtà stellare, almeno nel senso che il cielo astrale (e notturno) poteva essere inteso come sede e, personificato, come generatore (padre) degli dèi; di fatto, An, come si è visto, era funzionalmente «padre», e ogni dio, come è documentato, aveva una casa terrestre (il tempio) dove traeva un'esistenza diurna e antropomorfa (tanto che la sua immagine doveva essere nutrita con i pasti giornalieri), e una casa celeste dove esisteva di notte in forma di stella. Giuste o errate che siano, le nostre conclusioni insistono sul segno stellare almeno tanto quanto vi hanno insistito i Sumeri. Invece Eliade mette da parte le stelle – né soltanto in questo contesto, ma in tutto il *Trattato* che stranamente dedica un capitolo alle ierofanie celesti, uno alle ierofanie solari e un altro alle ierofanie lunari, nessuno alle ierofanie stellari – e conclude: «Con la pronuncia *an*, il geroglifico [la stella] significa trascendenza spaziale propriamente detta: "alto", "essere alto"».

Siamo d'accordo sulla trascendenza, ma rispetto a che? Non è questione di un "alto" che trascende il «basso»: gli dèi hanno anche una casa (e un'esistenza) terrestre oltre a quella celeste; Inanna – che dalla documentazione risulta il prototipo di una stella che si trasforma in dea – da astro (il pianeta Venere) diventa dea a patto di scendere dal "grande cielo" (*an-gal*) alla «grande terra» (*ki-gal*). È invece trascendenza nel senso proprio di superamento di certi limiti: il *dingir* supera i limiti settoriali dell'*en*, come l'*an* supera i limiti del

lil, come la realtà notturna supera lo spazio diurno destinato all'attività umana. Stiamo parlando di un superamento concettuale, quello che ha portato i Sumeri al concetto di divinità (dai Sumeri, poi, consegnato al mondo); ma dietro il superamento concettuale c'è un superamento storico: Uruk che con An trascende l'ordine di Enki ed Enlil, e s'impone su Eridu e Nippur. Bene, a differenza del fenomenologo noi subordiniamo il superamento concettuale a quello storico, la storia delle parole (*en, dingir, an, lil*) alla storia dei fatti. Il fenomenologo, al contrario, congettura una storia delle parole indipendente, se non addirittura astratta dai fatti storici; dopo di che adatta la documentazione storica alla propria congettura, scegliendo qua e là arbitrariamente e, se necessario, anche travisando il materiale. Eliade ha fatto così.

Dice Eliade (p. 72): «Lo stesso segno *an* serve anche ad esprimere il "cielo piovoso" e, per estensione, la pioggia». Che la pioggia cada dal cielo non c'è dubbio, ma che *an* significasse anche pioggia è una pura illazione di Eliade. Né è difficile rendersi conto perché abbia sentito il bisogno di azzardare questa illazione. Nel suo costrutto il cielo deve essere considerato come un'unità «ierofanica» indissolubile, anche se varie sono le sue manifestazioni; quindi il suo discorso non avrebbe potuto seguire fino in fondo la distinzione sumerica tra «cielo stellato» (*an*) e «cielo meteorico» (*lil*), peraltro mai rilevata con chiarezza neppure dai sumerologi. Facendo perciò d'ogni erba un fascio, Eliade prosegue: «L'intuizione della divinità come tale (*dingir*) era dunque fondata sulle ierofanie celesti ("alto», "lucente", "brillante", "cielo", "pioggia") ». Dunque per lui l'evento storico è una «intuizione», è il momento in cui i Mesopotamici si son resi conto della sacralità delle manifestazioni celesti. Dopo quel momento non databile, perché posto fuori del tempo come ogni realtà psicologica o relativa all'attività dell' *homo religio-*

sus, c'è la databile e accidentale produzione dell'«uomo mesopotamico»; Eliade non si rifiuta di prenderla in considerazione, ma appunto come accidente rinviante ogni necessità al metastorico momento originario.

«Abbastanza presto», scrive Eliade, «queste ierofanie si staccarono dalla intuizione della divinità come tale (*dingir*) e si concentrarono intorno ad una divinità personificata, Anu, che esprimeva il cielo col proprio nome, e che comparve nella storia prima del IV millennio avanti Cristo». In verità An è documentato soltanto alla fine del IV millennio o piuttosto all'inizio del III; ma dato che la concentrazione in un essere personale dell'impersonale concetto di divinità doveva essere avvenuta «abbastanza presto», Eliade ha scelto tra le tante datazioni proposte quella più alta possibile. E prosegue così: «Di origine sumerica, Anu divenne il capo del pantheon babilonese. Ma, come altri dei celesti, cessò col tempo di rappresentare una parte di capitale importanza. Almeno nei tempi storici, Anu era un dio alquanto astratto». Qui la storia di An, già parzialmente arbitraria per quanto riguarda la datazione della sua prima documentazione, si fa arbitraria del tutto. Per Eliade si ha prima un An «concreto» presso i Sumeri, poi un An «astratto» presso i Babilonesi, che pure lo avevano messo a capo del loro pantheon. Come sia potuto avvenire questo passaggio dalla «concretezza» all'«astrazione», Eliade lo spiega fenomenologicamente: succede sempre così per gli dèi-cielo. Ma, a parte l'assunto fenomenologico, resta il fatto che la sequenza è completamente diversa: prima (iscrizioni di Gemdet Nasr, cultura di Uruk IV) troviamo un An evanescente, di scarsa importanza; poi (cultura di Uruk III) An diventa una figura preminente; infine (con la proiezione dell'istituto regale nel mondo divino) An, senza perdere la preminenza, diventa «inattuale» in funzione del suo accoppiamento con l' «attuale» Enlil.

3. Eliade parla di An incidentalmente nel lungo capitolo dedicato a «Il cielo: dèi uranici, riti e simboli celesti»; lo fa in uno dei 23 paragrafi in cui articola la materia. L'esposizione è ordinata secondo i canoni dell'evoluzionismo classico: si parte dai popoli primitivi (Australiani, Andamanesi, Africani, etc.) e si arriva a noi civili passando attraverso popoli meno primitivi (Indonesiani, Melanesiani, altri Africani etc.) e quelli della nostra antichità (tra cui appunto i Mesopotamici). La meta finale è anticipata in apertura del capitolo: «La più popolare preghiera del mondo è rivolta al "Padre nostro che è nei cieli"» (p. 42). C'è tutto: ci siamo noi col nostro *Pater noster* e ci sono anche gli altri, primitivi compresi, perché tale preghiera non è esclusiva, ma è «la più popolare nel mondo».

Quando si vuol dare un ordine qualsiasi alla comparazione selvaggia si finisce sempre per fare dell'evoluzionismo. Eliade, comunque, se lo ha fatto, non lo ha fatto apposta. Il suo scopo era di rilevare una realtà religiosa del cielo trascendente le singole espressioni storiche che la denuncerebbero. Nel secondo capitolo del *Trattato* intende rilevare ciò che lui chiama la «ierofania» del cielo, ossia la capacità che il cielo avrebbe di manifestare il sacro. «Il Cielo», dice a p. 43, «rivela direttamente la sua trascendenza, la sua forza, la sua sacralità». Può essere vero, ma non concerne l'indagine storica che, cercando significati, deve procedere come se i significanti fossero arbitrari, cioè sprovvisti di un'oggettività fenomenica che sostituisca in qualche misura la volontà dei soggetti storici. Invece Eliade spiega: «La contemplazione della volta celeste, da sola, suscita nella coscienza primitiva un'esperienza religiosa».

La spiegazione di Eliade si fonda chiaramente sull'ipotesi a-storica dell'*homo religiosus* che, in quanto tale, non può fare a meno di esperire «religiosamente» il cielo. Eliade ammette che molteplici sono le esperienze del cielo, ma le unifica nel

segno della religione; dice: «Il modo d'essere celeste è una ierofania inesauribile».

In realtà, per ogni diversa esperienza, il «cielo» è una cosa diversa, perché il «cielo» non esiste se non per come lo si fa esistere. Per es., in latino *caelum* è anche «clima»; ma ciò che era vero per i Latini non lo era anche per i Greci che ci hanno dato la parola «clima» (*klìma*): per essi *ouranòs* (cielo) non ha mai significato «clima», e *klìma* non aveva alcuna connessione col cielo, ma era connesso con la terra (nel senso di regione terrestre, latitudine). Abbiamo visto il caso dei Sumeri: noi diciamo «cielo» e loro dicevano *an* e *lil*, distinguendo il cielo stellato dal cielo meteorico. Eliade, arbitrariamente o, se vogliamo, condizionato dalla nostra cultura, nell'unica ierofania celeste comprende il cielo spazio e il cielo meteorico, finché dalla «ierofania inesauribile» ricava la possibilità di descrivere una composita «teofania»: non più manifestazione di sacralità, ma ora manifestazione di poteri divini (tuoni, fulmini, pioggia, etc.): il cielo diventa dio.

Quando il cielo sia diventato dio, «quando le divinità del cielo si siano rivelate», dice Eliade a p. 43, «prendendo il posto della sacralità celeste come tale, è difficile precisare. Una cosa però è certa, che le divinità celesti sono state, fin dall'inizio, divinità supreme». Questo è il primo approccio di Eliade con la sovranità celeste. È un approccio cauto perché, anche se parla di «divinità supreme», non saprebbe dire su quali dèi avrebbero esercitato la supremazia (e meno che mai la sovranità) dato che l'«inizio» a cui allude poteva essere soltanto potenzialmente politeistico, ma non ancora attualmente.

Ogni dubbio viene sciolto puntando decisamente sugli Esseri supremi (ecco la supremazia!) che gli fornisce l'etnologia di padre Schmidt e degli schmidtiani Schebesta, Gusinde, etc. Insomma, nello specifico, Eliade fonda i suoi assunti fenomenologici su un materiale etnologico che gli giunge

interpretato in funzione del «monoteismo primordiale». Di W. Schmidt e del suo *Urmonotheismus* ho già detto qualcosa in precedenza; qualche altra cosa vorrei dire adesso per rilevare la carenza di oggettività che priva d'ogni valore la documentazione etnologica dell'Essere supremo.

4. Nel paragrafo 4 del primo capitolo abbiamo accennato ad Andrew Lang che per primo, alla fine del secolo scorso, ha formulato la tesi di un Essere supremo quale figura operante nelle religioni di popoli primitivi (precisamente australiani, dato che in origine si trattò di un'interpretazione del materiale etnologico proveniente dall'Australia). Lang fu un letterato (anche poeta) e un saggista, ma non un antropologo in senso stretto, anche se i suoi saggi furono condizionati dalla nascente antropologia britannica (Tylor, Frazer), a cui egli contrapponeva la propria «filosofia» in materia di religione. Quando ha segnalato la possibilità di scorgere un *Supreme Being* in certe figure mitiche australiane ha fatto più letteratura che scienza. Lo ha riconosciuto lui stesso nella prefazione alla 2ª edizione del suo *The Making of Religion* (Londra 1900), dove ascrive al proprio temperamento letterario e polemico certe forzature dei dati nella configurazione di un Essere supremo eccessivamente conforme al modello biblico.

Strano, ma non inspiegabile, è che l'orientamento di Lang sia stato promosso dalla negazione di una negazione. La sua polemica, vagamente teologica, era fondamentalmente diretta contro coloro che negavano ogni nozione religiosa ai popoli primitivi e *persino* l'idea di un Essere supremo, che la filosofia laica dava per irrinunciabile o comunque equamente diffusa tra tutte le genti del mondo, quasi come una realtà naturale. Per es., contro un J. E. Mann che pochi anni prima aveva scritto in certe *Notes on the Aborigines of Australia* (ap-

parse nei «Proceedings of the Geographical Society» del 1885): «Io non riuscii mai a scoprire presso queste tribù l'esistenza di una qualsiasi forma di religione, ovvero credenza nell'esistenza di un Essere supremo». Non gli riuscì a trovarla, ma evidentemente la cercava.

Direi che la cultura europea di quel tempo, interessata alle scoperte antropologiche, poneva con insistenza la domanda: «Ma quei selvaggi hanno almeno l'idea di un Essere supremo?». Le risposte negative, come quella di Mann, deludevano le attese, tanto dei buoni cristiani quanto dei liberi pensatori. La risposta positiva di Lang, invece, suscitò entusiasmi tali che, guardando oggi alle cose di allora, siamo portati a pensare che la cultura europea *voleva* che anche gli aborigeni australiani e simili avessero la nozione di un ente supremo.

L'assunto di Lang era «più verbale che sostanziale» (R. Pettazzoni). A dargli sostanza provvide padre Schmidt, cioè un etnologo e non un letterato. Con Schmidt e gli schmidtiani, l'Essere supremo divenne una realtà etnologica della quale sembrò di non potersi fare a meno. Tutti, schmidtiani e non, cercarono e trovarono dovunque Esseri supremi; né soltanto gli etnologi, ma anche i filologi trovarono Esseri supremi nelle civiltà antiche. Non rinunciarono all'Essere supremo neppure coloro che negarono la possibilità di vedere nella nozione dell'Essere supremo un indizio del «monoteismo primordiale» teorizzato da Schmidt.

Nel 1938 uscì un libro dell'antropologo australiano A. P. Elkin (trad. ital., *Gli aborigeni australiani,* Torino 1936) che qualificava come «eroi culturali» quelle stesse figure mitiche che Lang aveva qualificato come Esseri supremi. Ora, da un punto di vista classificatorio, non c'è possibilità di compromesso tra Esseri supremi ed Eroi culturali, dato che i primi sono intesi – laicamente, ossia alla maniera di un Eliade e non a quella di un Padre Schmidt – come «personificazioni»

di una realtà naturale (soprattutto il cielo), mentre i secondi sono intesi come «personaggi» (e non importa se mitici o storici, se antenati o altro); per non parlare di un'eventuale interpretazione fideistica che farebbe dei primi altrettante rappresentazioni di Dio e dei secondi semplici esseri umani, sia pure dotati di eccezionali qualità.

Con Elkin, dunque, veniva vanificato il modello originale dell'Essere supremo; possiamo dirlo, infatti il modello era stato costruito proprio con il materiale etnografico venuto dall'Australia. Tuttavia ormai gli Esseri supremi erano stati oggettivati così bene (prendendo materiale da ogni cultura comunque nota), che non aveva più importanza la re-interpretazione delle concezioni australiane. Donde si spiega come Eliade non gliene abbia attribuita alcuna, pur conoscendo Elkin e citandolo nel suo *Trattato*.

3. Eliade ci fornisce una «storia religiosa» del cielo in tre fasi. Dico «storia religiosa» perché non saprei definire in altro modo questa sequenza: logica? psicologica? Storica in senso stretto, certamente no, anche se finisce per essere calata sapientemente nella storia. Se «storia religiosa» riferita al cielo suona male o può generare equivoci, chiamiamola «sequenza ierologica», tanto la sostanza non cambia, e in più, potenza delle parole, le si fa credito della scientificità che sembra assicurare il termine «ierologia» (scienza del sacro) proposto nel secolo scorso da Goblet d'Alviella.

Questa è la sequenza: *a)* cielo-ierofania; in questa fase il cielo s'impone per la sua capacità di manifestare il sacro; si tratta di una sacralità impersonale, una sacralità che non presuppone la personificazione del cielo ma si limita alla sua definizione come «oggetto sacro»; *b)* cielo-teofania; è la fase in cui il cielo fornisce la caratterizzazione degli dèi che personificano le sue manifestazioni, o viene personificato esso

stesso come dio-cielo; *c)* il dio-cielo diventa sovrano universale: «pur derivando dalle prerogative celesti, la sovranità è una nuova valorizzazione religiosa della "potenza" e tende a modificare sensibilmente il profilo della divinità» (p. 66).

Sacralità, divinità, sovranità: parole astratte, concetti. Ma anche i concetti hanno la loro storia; l'astrazione concettuale non è, o non dovrebbe essere, anche astrazione dalla storia. A meno che certi concetti non vengano considerati categorie a priori (o «concetti puri») come diremmo appropriandoci la terminologia di Kant. C'è chi lo ha fatto: il teologo luterano Rudolf Otto ha appunto affermato che il sacro «costituisce una categoria puramente a priori» (*Il Sacro,* trad. ital., Milano 1966, p. 113). Mettiamo da parte la teologia e torniamo ad Eliade – che peraltro parla del sacro senza scostarsi troppo da R. Otto – per accertare in che modo e in che misura cali nella storia la "sequenza ierologica".

«Quando passiamo dalle religioni dei popoli "primitivi" alle religioni cosiddette politeiste, la differenza principale che incontriamo, viene dalla loro "storia" », dice Eliade (pag. 63). Vale a dire: la forma archetipica del dio-cielo è quella rinvenibile tra i popoli primitivi, mentre nei politeismi delle culture superiori la «storia» ha trasformato l'archetipo. È una prospettiva sensata che si accetta con facilità; anzi, con troppa facilità, perché non ci si rende conto di quante cose bisogna accettare con essa: l'arbitraria concezione evoluzionista dei «primitivi», l'artificiosa omogeneità conferita dall'etnologia religiosa al materiale documentario, persino la fideistica teoria del «monoteismo primordiale» che Eliade cerca di celare col suo «archetipo celeste».

Eliade *implicitamente* riconosce lo sforzo che l'etnologia religiosa ha compiuto per scoprire l'«archetipo celeste», a partire da Lang, lo «scopritore» dell'Essere supremo, e *esplicitamente* lo giustifica dicendo: «Evidentemente la "storia" ha

modificato anche le teofanie primitive; nessuno degli dèi celesti delle popolazioni primitive è "puro", nessuno rappresenta una forma aurorale. Le loro "forme" si sono modificate, sia per influenze esterne, sia perché semplicemente sono vissuti entro una tradizione umana. Ma sulle religioni cosiddette politeiste la storia ha agito con intensità ben diversa. I concetti religiosi, come l'intera vita mentale e spirituale di quei popoli creatori di storia, hanno subito influenze, simbiosi conversioni ed eclissi».

Ancora una volta il discorso è apparentemente sensato ma è anche estremamente vago, e se si cerca di precisarne i termini si rischia di eliminare anche la sensatezza insieme alla vaghezza. Fondamentalmente: perché quei popoli "creatori di storia" non dovrebbero aver creato anche concezioni religiose nuove, ma si sarebbero limitati a trasformare vecchie concezioni? Non sarebbe sensato ma semplicemente opzionale rispondere: perché le concezioni religiose risalgono ad archetipi metastorici. La sensatezza, in questo caso, suggerirebbe di rilevare l'arbitrarietà della risposta, la sua assoluta mancanza di oggettività; e soprattutto come con risposte di tal genere si sfugga ai problemi d'ordine storico che pone la concezione della divinità (come? dove? quando?). Non sono problemi che interessano chi non distingue le divinità politeistiche dagli esseri sovrumani che diremmo pre-deistici per dire che sono estranei alla concezione politeistica della divinità (nonché alla sua elaborazione monoteistica). Ed Eliade, in effetti, non distingue; tant'è che nella sua contrapposizione delle «religioni dei popoli primitivi» alle «religioni cosiddette politeiste», attribuisce la nozione di dèi («dèi celesti») anche alle prime invece di farla esclusiva delle seconde.

Naturalmente Eliade rileva la differenza che corre tra il suo «dio-cielo» primitivo e la vera e propria divinità politeistica, che a lui, come a tutti noi, è familiare nel modello elaborato

dalla poesia e dall'arte greca. Per una definizione di questo modello estetico si attiene al dettato di Walter Otto (*Die Götter Griechenlands,* Bonn 1929), il quale descrive gli dèi greci come «forme perfette». Però per Eliade queste «"forme" tradiscono nella loro struttura componenti innumerevoli» (p. 63). E aggiunge: «Fortunatamente la vita religiosa, come le creazioni cui ha dato origine, è dominata da quel che si potrebbe chiamare "tendenza verso l'archetipo". Per multiple e diverse che siano le componenti di una creazione religiosa (forma divina, rito, mito, culto), la loro espressione tende a tornare continuamente all'archetipo». Questa specie di legge fenomenologica permette ad Eliade di aprire all'«archetipo» anche la divinità greca, nonostante la sua perfezione che ne dovrebbe fare una forma chiusa e incomparabile; donde non vale la pena, per lui, di porre in questione l'equiparazione di certi esseri primitivi pre-deistici alle divinità politeistiche, sempre che sia fatta a livello archetipale.

6. Due, secondo Eliade, sono i fattori di trasformazione dell'«archetipo celeste»: la storia e la sovranità; l'una avrebbe agito con particolare intensità sui «popoli creatori di storia» e l'altra avrebbe modificato «sensibilmente il profilo della divinità». Eliade evita a questo riguardo giudizi troppo radicali. Sugli effetti della storia sembra fare una questione d'intensità: minori nelle culture primitive e maggiori nelle culture superiori; e tuttavia chiama queste ultime «popoli creatori di storia», come se appunto la storia cominciasse con loro – il che, del resto, è fondamentalmente vero. Circa la modificazione del «profilo della divinità» quando a questa vengono dati gli attributi della sovranità, diremmo che non è «sensibile» ma è radicale; se a giudizio di Eliade *deve* essere soltanto «sensibile», ciò dipende dal fatto che lui guarda alla sovranità non tanto come ad un istituto culturale, quanto co-

me ad un'idea derivata dalle «prerogative celesti», cioè le qualità proprie dell'archetipo celeste.

A questo punto si pone la questione: che nesso c'è tra storia e sovranità? Non è una domanda oziosa, tant'è che se l'è posta Eliade e me la sono posta io. Eliade lo ha fatto in un passo di *Mephistofélès et l'Androgine* (Parigi 1962, pp. 193 sgg.), tredici anni dopo il *Traité*. Io l'ho fatto indirizzando alla risposta una buona parte del mio *Il mito, il rito e la storia* (Roma 1978). Anche se diversamente orientate, le nostre conclusioni sono state le stesse: c'è un nesso tra sovranità e storia, ed è un nesso importante. Dice Eliade che il rito di intronizzazione, in quanto inteso come rinnovazione del mondo, «ha avuto conseguenze notevoli nella storia successiva dell'umanità» perché ha prodotto una situazione in cui «il rinnovamento universale si lega non più a ritmi cosmici, ma a persone o ad avvenimenti storici». Io dico che l'istituto regale ha prodotto la prima documentazione storica dovunque sia stato adottato e ne spiego il come e il perché, senza limitare la cosa al rito di intronizzazione, ma guardando alle prerogative regali che attribuiscono ad un uomo storico, il re, la capacità di determinare tempo e spazio storici (e la «determinazione» diventa «documentazione» di vicende ordinate cronologicamente e geograficamente»).

Riducendo a quel che qui interessa l'affermazione di Eliade e la mia, dirò: con l'avvento della regalità noi abbiamo le prime vere documentazioni dell'oggetto storico-religioso, mentre il resto è o soltanto congetturabile e dunque *arbitrario*, o posteriore, anche se ricavato da culture che *arbitrariamente* si dicono «primitive», quasi che documentassero un'anteriorità preistorica. D'altronde, certo è che Eliade ed io parliamo della storia (religiosa) in modo diverso: lui intende il trascorrere del tempo che tutto trasforma; io intendo l'acquisizione di una prospettiva capace di rendere tutto

trasformabile. Donde i due diversi modi di parlare della sovranità: Eliade la considera un concetto recuperabile nonostante ogni possibile trasformazione, perché le sue diverse espressioni storiche rinvierebbero sempre all'archetipo celeste; io la considero un istituto culturale che soprattutto ha reso possibile l'apertura ad ogni *desiderabile* trasformazione. Dico e sottolineo «desiderabile» perché l'uomo è il soggetto e non l'oggetto della storia: le trasformazioni sono volute e non subìte dall'uomo, tranne quel tipo di trasformazione che è il deperimento di ogni cosa caduca (ivi compreso l'uomo). Questo deperimento viene figuratamente imputato al tempo; di qui l'idea del tempo che tutto trasforma: è un'immagine eventualmente religiosa, ma non è certamente un valido principio storico.

Eliade parla di sovranità e io parlo di istituto regale; non si tratta di due modi diversi per dire la stessa cosa, ma si tratta di due cose diverse, e la loro identificazione è fuorviante. Per Eliade l'istituto regale è un semplice accidente, laddove la sostanza è tutta contenuta in un'idea: la sovranità suggerita dal cielo che tutto sovrasta. Per me la sovranità è un attributo accidentale che non determina la sostanza dell'istituto regale a cui viene riferito. Il termine «sovrano» per dire «re» è d'uso relativamente recente: è stato inventato nel medioevo dai Francesi (ant. fr. *soverain*); l'istituto regale, invece, è stato inventato dagli Egiziani più di cinquemila anni fa. Quando poi – a partire dalla XVIII dinastia (Nuovo Regno, 1380 a.C.) – adottarono il termine «faraone» per dire «re», lo fecero implicando nel titolo la «grandezza» e non l'«altezza»: «faraone» significa «grande casa». Anche i Sumeri, quando acquisirono l'istituto regale implicarono la «grandezza» (e non l'«altezza») per denominare il re: lo chiamarono *lu-gal,* che vuoi dire «uomo-grande». Si potrebbe continuare la rassegna, ma è sufficiente concluderla con un ulti-

mo esempio: il *rex* romano è connesso col *regere* (segnare, cosmicizzare; poi, governare), ma non col «sovrastare».

Ora, non interessa ammettere o negare che l'idea di sovranità sia nata dalla reverente e timorosa contemplazione dell'«altezza» del cielo. Quel che invece va negato è che anche l'istituto regale, come eventualmente la sovranità, sia sorto su suggerimento del cielo. Chiamiamolo come vogliamo questo suggerimento: suggestione, esperienza religiosa del cielo, ierofania celeste; la cosa non cambia: non è un elemento valido per la storia dell'istituto regale.

7. La lista dei re mesopotamici, redatta in epoca post-sumerica quando l'istituto regale si era già diffuso e stabilito da tempo, comincia con l'affermazione: «la regalità (*nam-lugal*) fu calata dal cielo (*an*)». Questo, nel contesto storico in cui fu redatta la lista, significa che chi è re lo è per volere di An; ma non significa che An è detentore della sovranità perché è il cielo divinizzato, come lascia intendere Eliade quando dice che la sovranità deriva dalle «prerogative celesti». Ma c'è di più: la lista dei re non è il frutto di una occasionale ricerca antiquaria; è invece la necessaria conseguenza, direi quasi il corollario, dell'acquisizione dell'istituto regale con la connessa funzione cronologica, come ho detto sopra. Da questo punto di vista la calata dal cielo del *nam-lugal* assume un ulteriore significato rispetto alla legittimazione del re in carica: diventa l'evento mitico da cui nasce il tempo storico, quello che si accumula e si misura.

Il tempo storico è tale per essere datato mediante la numerazione progressiva delle annualità. Il primo modo di datare il tempo derivò dall'acquisizione dell'istituto regale; da quel momento si cominciò a datare il tempo con formule riducibili alle nostre «sotto il regno di X», «nell'anno y del regno di X», vale a dire mettendolo in connessione col nome del

re in carica ed eventualmente specificando l'anno del suo regno. È un sistema che rimase anche dopo l'eliminazione della monarchia, dove questa fu eliminata: l'arconte eponimo in Atene e i consoli a Roma furono usati al posto del re per la datazione nominale. La successione dei re fu la materia prima di ciò che noi chiamiamo storia, per dire una rappresentazione cronologicamente ordinata di eventi passati; la forma storiografica più elementare fu appunto la compilazione di una lista di re.

Quando i mesopotamici compilarono la loro lista dei re, cercarono di risalire più indietro possibile. Il limite di questa ricerca retrospettiva era necessariamente costituito dal primo re documentato, ossia il re che per primo aveva datato il tempo. Ma evidentemente questo primo re storico (*lugal-Zaggesi,* di Uruk) sembrò troppo vicino (2380-2370 circa a.C.) per soddisfare le esigenze della compilazione, perciò si allungò la lista includendovi, in funzione di precedenti re di Uruk, alcuni personaggi mitici quali Gilgamesh e Dumuzi, preceduti da *lugal-Banda* (il primo personaggio mitico chiamato *lugal*). E prima ancora? A questa domanda – che da sempre incalza lo storiografo inducendolo spesso a trasgredire nella congettura – i compilatori della lista risposero in due modi: 1) prima del primo *lugal* c'era un *en*, e questo *en*, cui fu dato il nome di en-Merkar e qualificato come fondatore di Uruk, era il padre di *lugal-Banda*; vale a dire: il *nam-lugal* ha sostituito il *nam-en*, la regalità ha sostituito la signoria templare; 2) il *nam-lugal* è disceso da an, il cielo o il diocielo An. I due modi, come vedremo sùbito, hanno una connessione logica, verificabile se assumiamo Uruk come denominatore comune.

L'*en* di Uruk era il sacerdote-signore del tempio di An; dunque il trapasso di poteri dall'*en* al *lugal* può essere rappresentato sia con riferimento al sacerdote templare di Uruk,

sia con riferimento al suo dio An. Nel primo caso l'ultimo *en*, en-Merkar, diventa padre del primo *lugal*, lugal-Banda; nel secondo caso è lo stesso An, il dio-cielo, che, quale titolare del tempio di Uruk, concede il trapasso di poteri e fonda la regalità, il *nam-lugal*. Diciamo cielo per indicare la realtà «astrale» (più che «celeste») che i Sumeri chiamarono An. Tale realtà poteva essere espressa anche per mezzo della figura divina di Inanna, l'astro Venere, che peraltro ad Uruk aveva il suo culto nello stesso tempio di An. Anche, e forse soprattutto, con Inanna si poteva dire che «la regalità era scesa dal cielo»; infatti il rito più antico d'intronizzazione prospettava che Inanna «scendesse» dal cielo per fare suo sposo colui che in seguito a ciò sarebbe diventato re.

Attenendoci alla misurazione del tempo in funzione cosmologica, potremmo anche pervenire ad una logica trascendente i fatti di Uruk, i quali comunque restano imprescindibili per chi voglia recuperare il rapporto tra cielo e regalità espresso dalla formula mesopotamica del *nam-lugal* calato dall'*an*. Il cielo, cioè il movimento dei corpi celesti, è forse la causa e certamente lo strumento fondamentale per la misurazione del tempo in ore, in giorni, in mesi, in anni. Quando si cominciò a misurare anche con la durata di un regno e la successione dei re, si aggiunse alla cosmicizzazione ciclica una cosmicizzazione lineare del tempo: alle «ricorrenze» determinate dai corpi celesti si aggiunse la «storia» determinata dall'istituto regale. Donde, in omaggio alla priorità della misurazione «celeste» rispetto a quella «regale», possiamo anche noi dire con i mesopotamici – gli inventori del calendario lunisolare che dividendo l'anno in dodici mesi cosmicizzava e cosmicizza tuttora il tempo ciclico– che la regalità discende dal cielo; ma lo diciamo nei limiti della misurazione del tempo, senza lasciarci suggestionare da una presunta «cratofania» del cielo al modo di Eliade (comun-

que attribuibile al cielo meteorico e non al cielo astrale). Niente «cratofania» celeste, dunque, quando si parla di *an*; se mai si tratta di una «cronofania»: non manifestazione di forza, bensì manifestazione di un cosmo ordinato nella dimensione temporale; è questo che il cielo (mesopotamico: l'*an*) cede parzialmente al re.

8. Dopo quanto si è detto nel paragrafo precedente, constatiamo che la formula d'apertura della lista mesopotamica dei re perde di valore se cerchiamo di piegarla al nostro concetto di legittimità. Rinunciamo, dunque, a quest'interpretazione della regalità calata dal cielo, tanto più che nei termini dell'istituto regale il diritto a regnare è dato dall'essere figlio-erede del re precedente e non dall'intervento di un dio, quale che sia. Si ricordi al riguardo anche quanto è stato detto sopra (cap. 13, paragrafo 4) circa la regalità di Gilgamesh che rifiuta di diventare lo «sposo» di Inanna, ossia rifiuta la legittimazione del suo regno fornita da una dea. Secondo una tradizione egli è il figlio di Lugalbanda, il primo (e mitico) *lugal* di Uruk; bene, è questa parentela e non altro ciò che legittima la regalità di Gilgamesh. Lugalbanda, nella cosiddetta epopea di Gilgamesh, figura come il divino padre-antenato che protegge il re-figlio-successore.

Tutto sommato la prima documentazione di un «cielo» che legittima il regno non la troviamo in Mesopotamia, bensì in Cina, nel «Celeste Impero», laddove il re governava «per mandato di T'ien» (*t'ien-ming*).

Si è fatto cenno al *t'ien-ming* nel quinto paragrafo del nono capitolo, in sede di confutazione del «monoteismo primordiale». Specificamente confutavamo la tesi che l'autorità regale derivasse dalla concezione di un Essere supremo celeste rinvenibile presso le popolazioni dell'area siberiana nella sua forma primitiva. Per noi la derivazione andava rovescia-

ta: il modello originale di tale Essere supremo celeste è il cinese T'ien, e T'ien è una concezione (o «invenzione») del primo millennio a.C., funzionale al passaggio del potere dalla dinastia Shang alla dinastia Chou. Vale a dire: T'ien e il connesso *t'ien-ming* risolvevano il problema del cambiamento dinastico. Il primo re Chou non poteva legittimare il suo regno nei termini dell'istituto regale, cioè per averlo ereditato dal padre, in quanto il suo predecessore non solo non era suo padre ma neppure un Chou; era l'ultimo degli Shang. Così gli «storici» della dinastia Chou fecero ricorso ad un'altra legittimazione: T'ien, il Cielo, aveva tolto agli Shang e conferito ai Chou il «mandato» (*ming*) di regnare sulla Cina. Ma prima dell'avvento dei Chou, in realtà, gli Shang non conoscevano nessun T'ien, né dunque il *t'ien-ming*; essi obbedivano a Ti, che non personificava il cielo, bensì l'idea stessa della ereditarietà nella figura ideale del «predecessore».

Nel prossimo capitolo vedremo in dettaglio come stanno le cose del «Celeste Impero».

Capitolo quindicesimo

CELESTE IMPERO

1. La prima dinastia storica cinese è quella degli Shang, risalente alla seconda metà del II millennio a.C. La tradizione parla anche di una dinastia precedente, la Hsia, che però è per lo più ritenuta mitica e non storica. In verità la distinzione tra mitico e storico nel nostro caso è alquanto arbitraria. Persino la dinastia Shang era ritenuta mitica, fino alla scoperta degli ossi di Anyang (1929), dove si trovarono scritti i nomi dei re Shang con la determinazione del rapporto padre-figlio che ha reso possibile ricostruire anche la loro successione. Il fatto è che le nostre conoscenze sulla più antica storia della Cina sono fondate dalla ricerca antiquaria di Confucio (VI-V sec. a.C.), il quale dichiarava che la sua disposizione a parlare dei Hsia era vanificata dalla mancanza di una documentazione; quanto agli Shang egli ne aveva studiato i riti perché conservati dai loro discendenti; tuttavia il

suo principale o unico interesse sarebbe stato volto alle istituzioni della dinastia Chou, risalente all'inizio del millennio e perdurante (seppure in crisi) ancora alla sua epoca.

Le mutazioni dinastiche cinesi – soprattutto il passaggio dagli Shang ai Chou – divengono oggetto storico-religioso perché con le dinastie mutano anche le concezioni religiose fondamentali; muta la sostanza di ciò che impropriamente chiamiamo «divinità» o che, sperando di trovare nella fenomenologia classificatoria un termine più appropriato, chiamiamo Essere supremo celeste. Per non pregiudicare la ricerca con l'appiattimento di una classificazione, diciamo «entità metastorica» invece di dio o di Essere supremo; e allora stabiliamo: gli Shang fondarono la loro regalità sull'entità metastorica detta *Ti*; i Chou sull'entità metastorica detta *T'ien*. Sappiamo cheT'ien vuol dire Cielo; chiediamoci che voglia dire Ti.

Io dico Ti, ma i più dicono Shang-ti. Chi dice Ti si attiene alla documentazione d'epoca Shang (gli ossi di Anyang), chi dice Shang-ti si attiene alla documentazione d'epoca Chou. Shang-ti significa il Ti degli Shang, ed è una denominazione adottata dai Chou per differenziare la loro regalità, intesa come «mandato di T'ien», dalla regalità degli Shang, intesa come espressione di un Ti, la cui autorità si esauriva nell'ambito della dinastia Shang. La specificazione d'epoca Chou rilevava il carattere gentilizio di Ti, a cui contrapponeva l'universalità di T'ien, il Cielo, che è di tutti e non di una sola famiglia. Ora, se non si ha la pretesa di surrogare la scarna realtà documentaria di Ti con la eliadiana teofania celeste o con lo schmidtiano Urmonotheismus, si può tutt'al più concludere che esso fosse una specie di «divinità etnica familiare degli Shang che lo avrebbero adorato come il proprio progenitore» (Paolo Beonio Brocchieri). Ma le cose non sono andate così lisce: il surrogato ha prevalso sul prodotto

originale. È interessante, credo, farsi un'idea delle circostanze che hanno impedito di ricercare in Ti la funzione gentilizia (salvo in forma generica o addirittura dubitativa) piuttosto che quella divina.

La netta distinzione che nella nostra cultura si fa tra realtà civiche (o politiche, come direbbe chi non si rende conto della pregnanza del civico) e realtà religiose, ha impedito di studiare l'istituto regale in prospettiva storico-religiosa, nonostante che esso si realizzi per mezzo del rapporto costante e ritualizzato del re-padre (morto) con il re-figlio (vivente). Tale rapporto, in quanto espresso sotto forma di culto, è stato sottratto alla specificità istituzionale ed incluso nella genericità di un culto degli antenati. Al massimo si è concesso che «là dove esiste l'istituzione di un capo o di un re di posizione preminente può accadere che gli antenati del capo abbiano un culto pubblico, cioè di tutta la comunità» (A. Brelich). Insomma non si è compresa la *necessità* di un culto del «progenitore» in funzione dinastica; non si è compreso che proprio la ricognizione (nei termini di un culto) del «progenitore» è ciò che conferisce ad una dinastia il diritto a regnare secondo il modello di successione di padre in figlio. Così come il padre morto fa diventare re il proprio figlio, il capostipite morto attribuisce regalità ad una dinastia. È una regalità che non *scende* dal cielo, ma *sale* da una tomba.

Certo è che se non si valuta correttamente il rapporto istituzionale tra lignaggio e condizione regale – una condizione che non deriva da un culto degli antenati pre-regale, né tantomeno da un generico culto dei morti – diventa ben difficile rilevare la realtà dinastica di Ti. Tale realtà impose ai Chou di eliminare la funzione dinastica di Ti, quando vollero «legalmente» prendere il posto degli Shang nel governo della Cina. E la eliminarono così bene che riesce difficile a noi moderni recuperarla nella sua pienezza. Anzi, diventa fa-

cile il contrario: negarla o trascurarla affatto, magari al modo di Eliade che dedica un intero capitolo del *Trattato* alla «sovranità celeste», mentre spende appena qualche riga al culto degli antenati in un paragrafo intitolato «I Morti e i Semi», dove non compare la parola «sovranità», ma ogni cosa è orientata a dimostrare la connessione tra morte e fertilità.

Diciamo pure che i Chou hanno reso quanto meno problematico Ti quando lo hanno privato della sua funzione dinastica. Sta di fatto che essi ci hanno consegnato di Ti un'interpretazione pro domo: un Ti che consideravano non *loro* e pertanto chiamarono il «Ti degli Shang», cioè Shang-ti. Divenuto Shang-ti, conservava comunque il ricordo della dinastia Shang; per eliminare anche questo ricordo si diede a Shang una funzione aggettivale, privando il termine della sua capacità di denominare una dinastia che, peraltro, ormai veniva correntemente chiamata Yin, dal nome della sua ultima capitale. Queste operazioni «politiche» ebbero una sistemazione «filosofica» (o etica o religiosa, ecc.) negli scritti confuciani intesi a restaurare i fasti della dinastia Chou. Bene, è dalla traduzione-interpretazione di quegli scritti per opera dei missionari gesuiti, che la cultura europea si è fatta un'idea di Shang-ti. È l'idea che Shang-ti sia una personificazione del Cielo e che il suo nome significhi «(Dio o) Signore (Ti) in alto», come dice N. Söderblom nel suo *Kompendium der Religionsgeschichte*, a p. 313 della quinta edizione edita a Berlino nel 1920, quando non si erano ancora rinvenuti gli ossi di Anyang.

D'altra parte, neppure la scoperta degli ossi di Anyang e del nome Ti (non Shang-ti!) iscritto su di essi, ha fatto cambiare idea alla generazione di studiosi orientata dai Söderblom e simili; si è per lo più continuato a intendere *Shang* nel senso di «alto», «supremo», «sommo», etc. e non come nome proprio di una dinastia storica.

2. Abbiamo detto della traduzione-interpretazione di testi confuciani per opera dei missionari gesuiti. Ne darò qualche esempio tratto da due libri del gesuita Prospero Intorcetta: *Sapientia Sinica* e *Sinarum scientia politico-moralis,* pubblicati rispettivamente a Kienchang nel 1662 e a Canton nel 1667. I due libri, con l'aggiunta di una traduzione italiana del testo latino, sono stati fotoriprodotti in due tomi fuori commercio, a cura di Paolo Beonio Brocchieri per la Tipografia Vincenzo Bona di Torino (1972, 1973), intitolati *Confucio e il Cristianesimo* (li citerò con l'indicazione I o II seguita dal numero di pagina). In *Sapientia Sinica* Intorcetta fornisce il testo cinese e la traduzione latina (interlineare) del *Ta Hsüeh,* attribuito a Tseng Tzu, il secondo discepolo di Confucio; nella *Sinorum scientia* il testo cinese con traduzione latina (a fronte) è il *Chung Yung,* attribuito a Tzu Ssu, nipote di Confucio.

Leggiamo questo passo: «Il rito dei sacrifici del cielo e della terra era quello con cui veneravano il Supremo Imperatore» (II, 133). Il soggetto sottinteso sono i fratelli Wu e Chou Kung ricordati come i primi re della dinastia Chou. «Supremo Imperatore» è la traduzione di *Shang-ti.* L'espressione «sacrifici del cielo e della terra» traduce gli ideogrammi *chiao* e *she,* che indicano due riti sacrificali istituiti o istituzionalizzati in epoca Chou, vagamente connessi il primo con il cielo e il secondo con la terra, in una funzione che diremmo agraria. Lo diremmo basandoci su certe affermazioni del *Libro dei riti* (cap. 11), dove si dice che la terra procura le ricchezze e il cielo regola i lavori agricoli: «per questa ragione onoriamo il Cielo, amiamo la Terra, e insegniamo al popolo come ringraziarli».

È un testo che parrebbe rispondere agli scrupoli religiosi di fronte alle innovazioni dei Chou. Di fatto significa: il culto del Cielo e della Terra imposto dai Chou, altro non è se non quello che gli Shang prestavano al loro Ti (detto perciò

Shang-ti). Come se «Cielo e Terra» potessero sostituire il Ti degli Shang. E questo è il senso della sostituzione: Shang-ti è il progenitore (metastorico) da cui gli Shang vantavano di trarre l'origine e il diritto al regno; Cielo e Terra sono adesso indicati come i veri progenitori di ogni essere vivente, dell'uomo che primeggia su ogni altro essere vivente, infine del re che primeggia su tutti gli uomini. Questa idea, press'a poco in questi termini, è espressa nel *Libro storico* per bocca di Wu, il primo re Chou. Come a dire: si è re per merito e non per nascita, giacché per nascita siamo tutti uguali, avendo tutti gli stessi progenitori: Cielo e Terra.

Naturalmente le belle parole di Wu valevano finché si trattava di togliere agli Shang il diritto al regno, e di legittimare la pretesa di Wu di regnare pur non essendo il figlio del re precedente. Ma una volta conquistato il regno era giocoforza tornare alle regole dell'istituto regale; si restaurò così la norma della trasmissione del titolo di padre in figlio. La regola dinastica fu recuperata da Chou Kung, fratello e successore di Wu; fu recuperata al punto che credette di dover conferire «il titolo postumo di re (*wang*) al proavo T'ai e al nonno Chi» (II, 128). Questo adempimento richiesto dall'istituto regale viene ricordato da Confucio come una manifestazione di virtù; e tale è apparso al missionario cattolico, che certamente avrà apprezzato la «cristiana» pietà filiale di Chou Kung, laddove il testo confuciano aggiunge che questi «*solemnius augustiusque* sacrificava agli antenati defunti secondo i riti degli imperatori». Ma l'intento etico ha tradito la parola, o più precisamente l'ideogramma.

Il latino *solemnius augustiusque* traduce l'ideogramma *shang*. Dunque questo sacrificare «in modo solenne e augusto» sarebbe propriamente il modo degli Shang. E allora una corretta traduzione direbbe: Chou Kung non ha interrotto l'uso Shang di sacrificare agli antenati, ma anzi, col suo

esempio lo ha imposto ai successivi imperatori. Questa volta il latino *imperator* non traduce l'ideogramma *ti* (come in Shang-ti tradotto Supremo Imperatore), ma traduce gli ideogrammi *t'ien* (Cielo) e *tzu* (figlio) formanti il titolo regale «Figlio del Cielo» che si attribuirono i Chou. Se diamo la dovuta importanza a questo titolo, invece di considerarlo una cineseria, abbiamo la possibilità di rilevare il contrasto tra un culto degli antenati necessario per la ricognizione del diritto a regnare e la pretesa Chou di derivare tale diritto non dal proprio padre, bensì dal Cielo. Così la contraddizione di un «figlio del Cielo» che sacrifica a «padri» diversi dal Cielo, non potendo essere risolta logicamente, viene risolta miticamente: lo fa perché così fece un giorno Chou Kung.

3. Se vogliamo sapere chi o che cosa fosse Ti, non dobbiamo chiederlo ai testi confuciani che ne danno un'interpretazione ad uso dei Chou, né tanto meno ai missionari cattolici che hanno letto i testi confuciani all'europea; dobbiamo chiederlo agli ossi di Anyang.

Prima di tutto bisogna attenersi alla funzione di questi ossi: con essi il re poneva una questione al predecessore morto o all'insieme dei predecessori e ne otteneva una risposta; si trattava di questioni sull'andamento della stagione, o di governo, come il trasferimento della capitale, le dimissioni di un funzionario, l'opportunità di un'azione di guerra. L'osso con cui si poneva la questione veniva esposto al fuoco; il calore vi produceva fenditure; queste fenditure rappresentavano il responso, ossia venivano lette come tale. Poi si scriveva il responso sull'osso, che veniva archiviato come si archivia un documento storico. L'entità che veniva interrogata con questo rito divinatorio era appunto Ti, nel quale concetto (o titolo) dovremmo comprendere l'antenato regale, l'insieme degli antenati regali, il padre morto del re; se per noi, ossia

per la nostra logica individuante, diventa difficile comprendere tante cose in un unico concetto, poco male; diremmo che era una logica diversa: potremmo chiamarla «partecipante» (come l'ha chiamata Lévy-Bruhl per distinguere la «mentalità primitiva» dalla nostra), tenendo presente che ciò che si partecipava con un termine unico era la trasmissione della regalità al re vivente. Se era la trasmissione della regalità quel che faceva di un morto un Ti, Ti era al tempo stesso: il capostipite degli Shang, l'insieme degli antenati Shang, il padre del re Shang vivente.

È chiaro che questa nozione di Ti, strettamente dinastica, creasse problemi ai Chou, che non se ne potevano servire per accampare diritto al regno. I problemi che non potevano essere risolti con la logica dell'istituto regale furono ancora una volta risolti con una logica mitica. Il mito in questione è contenuto in uno dei classici confuciani, il «Libro storico» (*Shu King*).

Vi si dice che in principio (nel mitico tempo delle origini) c'erano tre *huang*, messi in relazione ciascuno con un elemento cosmico, su cui esercitava il proprio dominio: il cielo, la terra, l'umanità. Ai tre *huang* seguirono cinque *ti*, che esercitavano il proprio potere in una dimensione meno «cosmica» e più «antropica»; peraltro il terzo *huang*, quello che dominava sull'umanità (e quindi in una dimensione già «antropica») portava nel suo stesso nome il titolo di *ti*: si chiamava Huang-Ti. Per inciso: *huang-ti* è il titolo imperiale adottato dalla dinastia Ch'in (221-206 a.C.), che rifiutò e contestò il titolo di *wang* (re) usato fino allora.

I cinque *ti* si succedettero per designazione del *ti* in carica e non di padre in figlio. L'ultimo *ti*, Shun-ti, designò come successore Yu, ma questi non diventò *ti*, diventò *wang*. Lo diventò perché, invece di scegliersi un successore, lasciò il regno in eredità al proprio figlio. Così, secondo il mito, fece

il suo ingresso l'istituto regale, e con esso un modo diverso di esercitare e trasmettere la sovranità. È il modo della prima dinastia, quella dei Hsia, dato che il figlio di Yu ne è il capostipite. I personaggi che precedono l'avvento dei Hsia, o lo fondano miticamente, sono sette: i cinque *ti* più la coppia formata da Yu e da suo figlio, mitico capostipite dei Hsia. Hanno lo stesso numero degli antenati che il sovrano cinese era tenuto a venerare. Diremmo che così come il re fonda la sua realtà mediante il culto di sette antenati, la dinastia Hsia fonda la propria mediante sette personaggi mitici che determinano la sua comparsa nella attualità.

Fin qui si direbbe il mito di fondazione della dinastia Hsia; ma non dimentichiamo che la sua redazione è d'epoca Chou, e che esso doveva rispondere al problema dei mutamenti dinastici: perché, nonostante tale fondazione i Hsia hanno dovuto cedere il potere agli Shang? perché gli Shang hanno dovuto cedere il potere ai Chou? Dunque è necessaria un'appendice altrettanto mitizzante. È una appendice basata sull'obbedienza che il re in carica deve ai propri antenati; tale obbedienza nello specifico diventa il seguente comandamento: i *wang* Hsia debbono seguire gli ordini di Ti. È inutile chiedersi se si tratti di Huang-ti o di uno degli altri quattro *ti* o di Yu il *ti* potenziale che eventualmente sarebbe diventato *ti* dopo la sua scomparsa. In realtà è il concetto stesso di un «predecessore» che, morto, cessa di essere *wang* e diventa *ti*.

Il racconto prosegue dicendo che l'ultimo Hsia disubbidisce a Ti e una serie di disgrazie colpisce il suo regno. A questo punto fa la sua comparsa T'ien, il Cielo, un'entità del tutto estranea al mito di fondazione della regalità e della dinastia Hsia. Dice il testo: «Allora T'ien si mise alla ricerca di un vero signore per il popolo ed elargì il proprio glorioso mandato a Tang», cioè al capostipite della dinastia Shang. Trovato il meccanismo capace di giustificare il mutamento dinasti-

co, i Chou se ne servono anche per rendere legale il loro avvento in sostituzione degli Shang: l'ultimo degli Shang si sarebbe dimostrato «incapace di conservare il mandato di T'ien (*T'ien-ming*)» e T'ien passò la sovranità al fondatore della dinastia Chou.

4. Nel costrutto dei Chou la concezione dei mitici *ti* e *huang*, nonché dell'attuale T'ien, serve a creare una realtà trascendente la teoria e la pratica della regalità, allo scopo, come si è detto, di giustificare il cambiamento dinastico, impossibile nella logica dell'istituto regale. T'ien serve proprio a stravolgere questa logica. Dunque la sua figura celeste non fornisce un modello potenziante la sovranità terrestre, come vorrebbe Eliade, ma anzi la impoverisce, ne limita certi poteri. Eventualmente è T'ien che assume certi poteri di una regalità autonoma e preesistente alla sua comparsa; almeno un potere di sicuro: quello di designare il successore al trono, che, prima di T'ien, era esercitato negli stretti termini dell'istituto regale, semplicemente con la generazione di un figlio da parte del re in carica.

La nuova logica, quella dei Chou, è la logica che sorregge l'assetto feudale, vale a dire l'assetto che essi hanno dato al loro regno. In ogni feudo il potere si trasmetteva di padre in figlio, salvo revoca del re; il feudatario governava per mandato del re. Allo stesso modo la carica di re si trasmetteva di padre in figlio, salvo revoca di T'ien; la differenza stava nel fatto che il re talvolta revocava effettivamente il mandato a un suo feudatario, quasi sempre a costo di una guerra, mentre T'ien, ancorché concepito come colui che aveva conferito e revocato il mandato agli Shang, non revocava un bel niente.

In conclusione, tanto T'ien è estraneo alla logica dell'istituto regale, quanto Ti ne è il fondamento. Possiamo tranquillamente dire, quali che siano le proteste dei sinologi orientati

dalle interpretazioni missionarie: Ti è la personificazione del titolo che permette al *wang* di regnare. Diciamo «personificazione» e magari potremmo aggiungere «divina», per concessione a certe nostre abitudini mentali; ma nello specifico si tratterebbe proprio dell'opposto, ossia di una «depersonificazione». Chi veniva «depersonificato» era il re morto: la sua personalità umana cessava e di lui rimaneva la funzione di legalizzare il regno del proprio figlio e successore.

Il passaggio da persona a funzione richiede un'astrazione dalle singole individualità storiche, tanto più che tutti i predecessori del re in carica sono usciti dalla storia ed uguagliati dalla morte. A distinguerli dai morti comuni, ma anche a denotarli come complesso, non resta che la funzione di assicurare il regno al loro discendente; è una assicurazione che il re in carica si procura in due modi: culto degli antenati inteso a ritualizzare la loro memoria, consultazione oracolare (osteomanzia) intesa a conoscere la loro volontà.

Se chiamiamo «ti» la funzione a cui si riduceva tutta la realtà del re morto, ci accostiamo il più possibile all'ideologia regale della dinastia Shang. Ogni re morendo diventava *ti,* ossia si identificava con la sua funzione, e s'identificava con tutti i *ti* precedenti; donde la concezione di un Ti trascendente le singole individualità. Questo Ti dava la misura della regalità, così come era intesa ed esercitata dagli Shang; rappresentava il modello ideale a cui ogni re doveva attenersi e con cui doveva confrontarsi. In tal senso va interpretato il testo confuciano che Intorcetta (1,41) ha tradotto così: «La dinastia Yin [= Shang] prima di perdere l'amore del popolo poteva essere paragonata al Supremo Imperatore»; naturalmente con «Supremo Imperatore» viene reso il termine Shang-ti, ossia il Ti degli Shang. Peraltro l'interpretazione, in parte confuciana e in parte missionaria, piega l'ideogramma *ti* a significare «imperatore» soltanto quando è legato all'ideogramma *shang,* ossia

nell'espressione Shang-ti; né questo crea problemi a Intorcetta che traduce correntemente «imperatore» l'espressione «T'ien-tzu», che significa invece «figlio del Cielo», indicando la concezione Chou della regalità.

Ho detto che ogni re Shang morendo diventava Ti. Non l'ho detto soltanto per rendere in termini semplici, comunque più adatti alla nostra cultura, l'ideologia regale degli Shang; pensavo piuttosto alla documentazione fornitaci dagli ossi oracolari, quelli con cui il re Shang consultava Ti. Negli ossi del periodo più recente ci è infatti dato di trovare il nome del re morto – il re che veniva consultato dal figlio vivente – aumentato col prefisso o col suffisso *ti*; per es.: Ti-Chia, Wen-Wu-Ti. Per intendere storicamente (e non fenomenologicamente) l'identificazione del re morto con Ti, dovremmo fare la storia dell'istituto regale, una storia che andando a ritroso nel tempo, lungo la «via della seta», ci porterebbe dalla Cina degli Shang all'Egitto dei faraoni, dove l'istituto è nato e da dove si è diffuso. Bene, in Egitto ogni re morto veniva identificato con Osiride; il che ci consente di dire che Ti era l'Osiride degli Shang.

5. Mettiamo a confronto i due sistemi di regno: quello degli Shang e quello dei Chou. Gli Shang regnavano per mandato paterno, i Chou regnavano per mandato di T'ien. Gli Shang avevano come titolo di regno la filiazione storica, i Chou avevano come titolo di regno una filiazione metastorica, quella che li faceva «figli di T'ien». Gli Shang erano tenuti a consultare i padri morti: lo facevano mediante l'osteomanzia. I Chou erano anch'essi tenuti a consultare il loro «padre metastorico»: non potevano farlo con l'osteomanzia la quale metteva in comunicazione con l'antenato reale; lo fecero con un'altra pratica divinatoria: l'achilleomanzia.

T'ien è cielo, ma è altra cosa dal cielo empirico che veniva

detto *ch'ien*. È una realtà che trascende il cielo empirico: è il cosmo, l'universo. Se proprio dobbiamo attenerci ad una figura empirica, diremmo che è il cerchio dell'orizzonte che unisce cielo e terra. Del resto anche i Romani usarono questo cerchio, in latino *orbis*, per dire il mondo; ed anche i Romani usarono il termine «cielo» per dire l'orizzonte. Se poi i Romani dovessero sembrare troppo distanti, spazialmente e qualitativamente, dalla civiltà cinese, volgiamoci ai Samoiedi che, come tutti i popoli siberiani – lo si è detto nel cap. 9 – hanno subito influssi culturali dalla Cina. Quando Eliade, nel suo *Trattato*, fa la rassegna degli dèi-cielo (o quelli che per lui sono gli dèi-cielo) giunge a parlare anche del dio-cielo Num dei Samoiedi, circa il quale dice: «Il suo nome significa "cielo"; ma non sarebbe esatto identificarlo col cielo materiale, perché, come nota lo Schmidt, i Samoiedi ritengono che Num sia anche il mare e la terra, cioè tutto quanto l'Universo» (p. 66 dell'ed. ital.).

Dunque dire che i Chou consultavano T'ien significa che essi consultavano l'universo; prendevano ordini dall'universo e non da un progenitore, come quando gli Shang consultavano Ti. E obbedire a T'ien significava adeguarsi al cosmo e non più all'idea imperiale rappresentata da Ti. Ora, la consultazione achilleomantica, che sostituisce quella osteomantica degli Shang, mira appunto ad un adeguamento al cosmo da parte dell'interrogante. L'idea di base è che il cosmo non sia una realtà statica, bensì una realtà dinamica, in continuo divenire, soggetta ad infinite trasformazioni; motivo per cui, ogni volta che si deve prendere un'importante decisione si fa necessario conoscere la situazione cosmica di quel momento, per poter operare secondo le indicazioni recepite. La teoria achilleomantica è esposta in un testo classico cinese che s'intitola appunto «Libro delle mutazioni» (*I-king*). La mutazione, in cinese *i*, è il principio cosmico dominante

nella cultura Chou; peraltro proprio con questo principio i Chou giustificavano il mutamento dinastico. Secondo la tradizione, l'*I-king* era stato scritto dal capostipite dei Chou, e tuttavia la consultazione achilleomantica non era affare di famiglia, come la consultazione osteomantica da parte degli Shang. Mentre l'osteomanzia era praticata direttamente dal re Shang, l'achilleomanzia era praticata da un indovino specializzato, su richiesta del re Chou. Il re Shang comunicava con il proprio padre o antenato, mentre il re Chou comunicava con l'universo che è di tutti.

La consultazione achilleomantica è un procedimento complesso che, con la manipolazione di steli dell'achillea (la pianta che dà il nome alla pratica), ottiene la rappresentazione del momento cosmico mediante un doppio trigramma (un esagramma) formato da combinazioni di *yang* e *yin*. Nella tradizione cinese *yang* e yin sono i due opposti che nelle loro varie combinazioni, dovute al principio della mutazione (l'*i*), costituiscono la realtà. Negli esagrammi achilleomantici, *yang* è rappresentato da una linea e *yin* da due lineette. Un esagramma è composto di due trigrammi di base. I trigrammi di base sono 8, il numero delle possibili combinazioni a tre per volta delle due varianti *yang* e *yin* (2^3). Gli 8 trigrammi di base hanno il nome di altrettanti elementi cosmici: cielo (3 segni *yang* sovrapposti), terra (3 segni *yin* sovrapposti), fuoco (uno *yin* tra due *yang*), acqua sorgiva (uno *yang* tra due *yin*), vento (uno *yin* sotto due *yang*), tuono (uno *yang* sotto due *yin*), acqua stagna (uno *yin* sopra due *yang*), monti (uno *yang* sopra due *yin*).

6. Si potrebbe pensare che ho cercato di desumere troppo dalla relazione tra dinastie e sistemi divinatori. Forse è troppo a misura della nostra cultura e delle nostre abitudini mentali, ma non lo è a misura della civiltà cinese. Intanto i

sistemi in questione non sono semplici pratiche divinatorie, ma sono l'una, l'osteomanzia, il modo del re per comunicare con i propri antenati, e l'altra, l'achilleomanzia, un modo per adeguarsi al mondo, il quale fine, indipendentemente dal mezzo, è lodevole in chi ha compiti di governo anche secondo i nostri criteri. Poi l'ulteriore storia della Cina dimostra che il cambiamento dinastico può aver reso consigliabile anche un cambiamento del sistema divinatorio ufficiale. Lo dimostra l'avvento della dinastia Han (II sec. a.C.) che adotta il *feng-shui,* una pratica che convenzionalmente chiamiamo geomanzia, quasi il corrispondente terrestre dell'astromanzia (o astrologia): come questa legge i segni del cielo così la geomanzia legge i segni della terra.

Il *feng-shui* aveva una funzione simile alla pratica augurale romana: serviva alla definizione di uno spazio destinato a tombe, a edifici sacri e ad altre cose del genere. Astrattamente diremmo che procedeva alla definizione di «centri», riconoscendone la validità come tali per essere circondati da quattro segni disposti ordinatamente come i punti cardinali; si doveva trovare a nord un segno rinviante ad una tartaruga o al colore nero, ad est un segno rinviante al serpente o al colore azzurro, a sud un segno rinviante all'uccello o al colore rosso, ad ovest un segno rinviante alla tigre o al colore bianco. Ancora astrattamente, diremmo che una pratica divinatoria funzionale per la ricerca di «centri» ben si accordava con la politica «centralizzatrice» dei Han intesa a recuperare un impero cinese dal suo frazionamento feudale.

Con i Han cambia il sistema divinatorio e cambia anche l'entità metafisica che garantisce loro il regno. Gli Shang avevano avuto Ti in questa funzione, i Chou avevano avuto T'ien, loro, i Han, avranno un T'ien-ti. Continueranno a intendere T'ien come «cielo» ma l'interpretazione di Ti non poteva più essere quella gentilizia degli Shang, già eliminata

dai Chou; Ti fu inteso come se significasse la Terra, e l'espressione T'ien-ti, come se fosse Cielo-Terra. Ma oltre a T'ien-ti ebbero anche un T'ai-i, o forse sarebbe meglio dire il nome «Cielo-Terra» veniva dato a ciò che concettualmente era detto T'ai-i, un concetto taoista per intendere la primordialità nel senso di centro dei centri, o di centro attorno al quale tutto si muove, un centro simile alla stella polare attorno alla quale si muove tutto il firmamento; T'ai-i è anche il nome cinese della stella polare.

Ho cercato di fornire astrazioni orientative, come astrazioni orientative sono in definitiva Ti, T'ien, T'ien-ti e T'ai-i. Chiamarli Esseri supremi sarebbe pure un'astrazione, però disorientante in quanto non cinese ma nostra. Darò un esempio per illustrare la differenza tra la cultura cinese e la nostra in fatto di astrazioni orientative: noi abbiamo parlato di sistemi divinatori in connessione con tre diverse dinastie; i cinesi hanno adottato il segno «tartaruga» per esprimere questa stessa connessione; vediamone il modo.

Sotto i Han si è dato il nome di «tartaruga» al segno che doveva trovarsi a nord del centro da identificare; lo si è dato al segno più importante, perché la stella polare, il centro dei centri, il T'ai-i, è l'astro che indica il nord. Ma perché chiamare «tartaruga» il segno più importante? La divinazione per mezzo di placche di tartaruga (cheloniomanzia) fu l'ultimo modo di praticare l'osteomanzia da parte della dinastia Shang, un modo che è restato nella tradizione cinese anche dopo gli Shang; probabilmente questa sopravvivenza è dovuta al fatto che l'uso di placche di tartaruga, esposte al fuoco in luogo delle ossa piatte (scapulomanzia), già segnava un distacco dall'originario rito sacrificale all'antenato, dal momento che la tartaruga non è stata in nessun tempo in Cina una vittima sacrificale. Ora, però, con i Chou era sopravvenuta l'achilleomanzia: come raccordare le due pratiche? Un

testo d'epoca Han ha risposto a questa domanda: «Sotto l'achillea in fase di sviluppo deve esserci per forza una tartaruga che la custodisce». Quanto ai Chou, il loro «libro storico» riferisce che Yu, il mitico capostipite dei Hsia, ossia il primo *Wang*, ricevette da Ti una prodigiosa tartaruga che recava sul guscio il «piano» del suo regno.

7. Sul cielo-divinità ne dice più la storia del Celeste Impero che tutta la documentazione, su scala universale, addotta da Eliade nel capitolo del *Trattato di storia delle religioni* dedicato alle ierofanie e teofanie celesti. Ecco alcuni motivi di confronto tra il nostro costrutto e quello di Eliade (che citerò dall'edizione italiana del *Traité*).

Noi abbiamo seguito la formulazione cinese di un dio-cielo (chiamiamolo pure così) relativizzato ad un mutamento dinastico della Cina antica; e ne abbiamo trovato tracce tra le moderne popolazioni siberiane sfiorate dalla cultura cinese. Eliade, invece, arriva al T'ien cinese a partire dal dio-cielo siberiano; lui è convinto che «il dio celeste supremo delle popolazioni uralo-altaiche conserva i suoi caratteri primordiali meglio degli dèi celesti di altre razze» (p. 71); è convinto che questo sia il modello originario, mentre T'ien ne sarebbe una successiva elaborazione. L'assunto che condiziona Eliade è quello di certa etnologia che continua a cercare (e a trovare!) nei primitivi gli elementi delle culture originarie dell'umanità. Motivo per cui l'uralo-altaico, in quanto più primitivo del cinese, è per ciò stesso «primario», mentre il cinese è «secondario».

Nell'ottica di Eliade il dio-cielo attestato presso le popolazioni uralo-altaiche è diventato in Cina Shang-ti o T'ien (indifferentemente). Lui non prende in considerazione il fatto che Ti possa significare qualcosa di diverso dal cielo, né che l'espressione Shang-ti esprima una relazione gentilizia

tra Ti e gli Shang. Lui afferma con tutta sicurezza: «Negli antichi testi cinesi il Dio del Cielo aveva due nomi: T'ien ("cielo", "dio del cielo") e Shang-ti ("signore altezza", "sovrano di lassù")» (p. 70). Da notare anche la posposizione di Shang-ti a T'ien: serve a dare l'impressione che i cinesi abbiano venerato prima T'ien e poi Shang-ti. Cronologia e mutazioni dinastiche sono accidenti che il costrutto eliadiano elimina tranquillamente. Noi che, in quanto storici e non fenomenologi, ci fondiamo proprio su tali «accidenti», ribattiamo: i nomi Ti e T'ien non si riferiscono ad una stessa entità; i due nomi – accumulabili per il solo fatto di essere connessi entrambi con l'autorità regale –sono significativi soltanto se compresi nei rispettivi contesti dinastici; Ti precede T'ien così come la dinastia Shang precede la dinastia Chou. Evidentemente l'oggetto della nostra ricerca non è stato lo stesso di Eliade, anche se tanto lui quanto noi abbiamo parlato del dio-cielo cinese. Si dirà: differenza di metodo e non di oggetto; in realtà ciò che fa la differenza è proprio l'oggetto: per noi è la storia, per lui è la metastoria.

Il fenomenologo preferirebbe farne una differenza di metodo: comparativo il suo e non comparativo il nostro. Non è così: il metodo comparativo è utilizzato anche dalla ricerca storica. Darò un esempio di comparativismo storico, il metodo che ci è stato consegnato da Raffaele Pettazzoni. Comparerò l'espressione cinese «figlio del Cielo» con l'espressione greca «figlio della Sorte (*tyche*)», che troviamo al v. 1080 dell'*Edipo re* di Sofocle. Non comparerò le due entità Cielo e Sorte; comparerò le funzioni.

Il primo re Chou si proclama «figlio del Cielo» per poter regnare senza essere figlio del re precedente. Così Edipo: si proclama «figlio della Sorte» per poter regnare senza essere figlio del re precedente; di fatto lo era, ma lui non vuol crederlo per non ammettere di aver sposato la propria ma-

dre. In sostanza, per poter regnare, tanto il primo Chou quanto Edipo debbono disconoscere la paternità naturale. La differenza tra il *T'ien-tzu* e il *paîs tês Tyches* è data soltanto dai contesti: monarchico il primo, anti-monarchico il secondo. Il compilatore del «Libro storico» dei Chou voleva legittimare il diritto al regno, come concessione di T'ien; Sofocle intendeva esprimere poeticamente la negatività del potere ereditario, secondo il punto di vista della democrazia ateniese.

L'istituzionalizzazione del «figlio del Cielo» come titolo imperiale, superante l'episodio del cambiamento dinastico, fa il paio con quella che diremmo l'istituzionalizzazione ateniese del «figlio della Sorte», superante l'episodio del rifiuto dell'istituto regale (e con esso della ereditarietà delle cariche). Nell'Atene democratica le cariche erano sorteggiate, perciò i magistrati potevano dirsi tutti «figli della Sorte». Col sorteggio si otteneva una specie di «mandato della Sorte» equiparabile al «mandato del Cielo» cinese. Col sorteggio ci si lascia guidare dal caso, come quando si ricorre alla cleromanzia. Appunto una pratica cleromantica è l'achilleomanzia a cui si ricorreva nella Cina dei Chou.

Capitolo sedicesimo

IL SURROGATO DI DIO

1. Abbiamo cominciato misurando la prospettiva storico-religiosa con quella di coloro che dicono «fede» per dire «religione». Chiudiamo il libro misurandola con la prospettiva di Mircea Eliade: non genericamente fenomenologica, ma specificamente eliadiana. È, ancora una volta, Eliade l'interlocutore che privilegiamo. È Eliade che ci interessa e non un qualsiasi fenomenologo, e neppure Gerardus Van der Leeuw il fondatore stesso di un serio fenomenologismo religioso. Perché questa preferenza? Intanto per la grande diffusione degli scritti di Eliade che non trova riscontro in Van der Leeuw; non parlo di una diffusione nel ristretto campo degli studiosi, parlo di una eccezionale popolarità tra le persone colte, quelle che si muovono con disinvoltura nei settori più disparati: arti figurative, musica, letteratura, teatro, etc. Poi perché con Eliade si può ragionare, ossia esprimersi nei ter-

mini di una *ratio*, perfettamente inutile in un'analisi delle proposizioni «irrazionaliste» di Van der Leeuw. Forse l'uso dei termini *ratio* e irrazionalismo richiede un chiarimento.

Dico *ratio* e non «ragione» per relativizzarla ad un sistema di valori che, convenzionalmente, possiamo chiamare latino; donde diventa «irrazionale» ciò che non rientra nella logica di questo sistema, ma appartiene alla logica di un sistema che, sempre convenzionalmente, chiameremmo germanico. I fondamenti di questa classificazione convenzionale sono gli stessi che ci inducono ad attribuire una nazionalità francese all'illuminismo e una nazionalità tedesca al romanticismo; donde il primo divenne il *parti philosophique* della rivoluzione francese, e il secondo sostenne ideologicamente la reazione germanica ai principii «borghesi» di quella rivoluzione. Roma, la «romanità», è una specie di tornasole che rivela due atteggiamenti contrapponibili: uno, il latino rivoluzionario, esaltò ciò che veniva recepito come l'ideale civico e repubblicano dell'antica Roma; l'altro, il tedesco reazionario, perseguì la cancellazione del modello culturale romano e la ricerca di una identità medievale o addirittura greca, quasi che Roma sia stata soltanto una spiacevole parentesi in un *continuum* che dalla Grecia antica porta alla moderna Germania. Ora è appunto nel filone romantico-germanico che nasce la fenomenologia religiosa, una disciplina che fondamentalmente pretende di verificare nella molteplicità delle espressioni fenomeniche *la* religione, quale era stata concettualizzata dal teologo romantico Schleiermacher nei termini di un «sentimento dell'infinito». Stando così le cose è lecito guardare ad Eliade come a colui che ha cercato di dare un «senso» al «sentimento», ovvero di ridurre alla *ratio* latina il prodotto dell'«irrazionalismo» germanico. E questo è quanto fa di lui, per noi, l'interlocutore privilegiato.

Come ho già fatto in altra occasione, mi servirò di un e-

sempio particolarmente efficace per illustrare il passaggio dal «sentimento» al «senso», mettendo a confronto Van der Leeuw ed Eliade su un medesimo tema: la luna quale oggetto di religione.

Van der Leeuw tratta della luna in due paragrafi della *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1933). In uno si parla della sacralità dei corpi celesti, considerati come «alterità» e pertanto divinizzati; alla divinità lunare sono dedicati pochi passi della seconda sezione (pp. 53-57). Nell'altro si parla del «tempo sacro» (la festa) e incidentalmente, a proposito dei calendari festivi, viene nominato il novilunio romano. Un po' poco per ricavare un senso dalla valenza religiosa della luna; ma è quanto basta per ricavarne un sentimento; donde accade che la luna di Van der Leeuw non sia molto più «scientifica» della luna degli innamorati. Peraltro, visto il poco spazio che le dedica, si direbbe che Van der Leeuw non abbia ritenuto la luna particolarmente adatta a suscitare un sentimento all'altezza del «sentimento dell'infinito» che Schleiermacher poneva a fondamento della religione.

Eliade dedica alla luna un intero capitolo del suo *Traité* (citerò dall'ed. ital., Torino 1934): è il quarto, intitolato «La luna e la mistica lunare». Dice «mistica lunare» perché la luna non vi appare come «alterità», bensì come simbolo del divenire umano: «Precisamente come l'uomo, la luna ha una storia patetica, perché la sua decrepitezza, come quella dell'uomo, termina con la morte» (p. 138). Fin qui si potrebbe parlare di motivazione psicologica, ma ecco che poi si passa dal sentimento al senso attribuito alla ciclicità lunare. «Questa morte è seguita da una rinascita: la luna nuova... Questo eterno ritorno alle sue forme iniziali, questa periodicità senza fine, fanno sì che la luna sia per eccellenza l'astro dei ritmi della vita. Non c'è dunque da meravigliarsi che domini tutti i piani cosmici retti dalla legge del divenire ciclico:

acque, pioggia, vegetazione, fertilità» (*ibidem*). Poi: «La luna misura, ma unifica anche; le sue "forze" o i suoi ritmi riducono ad uno stesso denominatore una moltitudine infinita di fenomeni e di significati... Il mondo non è più uno spazio infinito, animato da presenze eterogenee e autonome: all'interno di questo spazio si distinguono coordinazioni ed equivalenze» (p. 160). Da queste premesse Eliade svolge un lungo discorso (pp. 161-192) in cui, dopo aver rilevato la «solidarietà delle epifanie lunari», passa a considerare le forme religiose che pongono la luna in relazione con: le acque, la vegetazione, la fertilità, la «donna e il serpente», la morte, i riti iniziatici, il destino; e infine conclude indicando lo schema di una possibile «metafisica lunare», intesa come una struttura o un sistema simbolico in grado di significare qualcosa che trascende i segni o simboli di cui si compone.

2. Siamo giunti alla fenomenologia di Eliade confrontandoci con la teologia, con la cristianistica, con l'epistemologia, con la psicologia, con la sociologia, con la storiografia tradizionale, come e dove se ne dava il caso, cioè quando si trattava di correggere la prospettiva altrui che per un verso o per l'altro chiamasse in causa la religione. Il confronto doveva servire per un lato ad illustrare con esempi concreti il metodo storico-religioso e l'autonomia della problematica che tale metodo imposta e cerca di risolvere, dall'altro a rilevare il condizionamento «cristiano» del sapere occidentale.

Dico «cristiano» tra virgolette per non implicare la confessionalità dei soggetti. Si tratta di cultura e non di confessione: anche il non-credente, quando parla di religione, è condizionato dal modello cristiano; figuriamoci il credente. L'*homo religiosus* – che, come si è visto, non trova posto in una prospettiva rigorosamente storica– è una ipotesi di lavoro prodotta appunto da tale condizionamento; è diventata

operativa in funzione teologica, precisamente di una teologia mascherata da antropologia, dove al *theòs* si sostituisce l'*ànthropos,* purché, beninteso, sia «religioso» quel tanto che basta per rinviare al *theòs.* A livello di una fenomenologia apparentemente aconfessionale, si direbbe che l'espressione *homo religiosus* rinvii invece alla sola capacità umana di fare religione; ma ecco che ogni volta dietro questo «fare religione» spunta fuori ciò che lo renderebbe necessario: Dio o, quando non si vuol dire apertamente Dio, l'Alterità con cui l'uomo comunica «religiosamente» (irrazionalmente, poeticamente, sentimentalmente, misticamente, etc.). In sostanza quel che spunta fuori è il credente, per il quale l'*homo religiosus* non è più una ipotesi di lavoro, bensì la prefigurazione stessa del cristiano. Le manifestazioni del sacro (ierofanie) di cui parla Eliade diventano per il credente altrettante manifestazioni di Dio (e prove della sua esistenza); in questo senso, per es., si muove una «*proposta di lettura* dell'opera dello studioso romeno per il mondo cattolico», come si dice nella prefazione all'edizione italiana di *Mito e realtà* (Torino 1966, p.7). È probabile che il credente abbia ragione, ma allora ha torto Eliade per non essersi spiegato bene. O non poteva spiegarsi meglio, in quanto lui stesso condizionato da una cultura che impone ad ogni livello il cristianesimo come modello di religione.

Identificare *la* religione con il cristianesimo è peraltro storicamente corretto.[3] Lo sbaglio eventualmente consiste nel voler cercare realtà cristiane in culture diverse dalla nostra; come quando, fidando nel valore assoluto di tali realtà, si ritiene di poterne trovare tracce sempre e dovunque; o quando si pretende di cogliere la sostanza del cristianesimo in una evoluzione religiosa che accomuni *sub specie religionis* i fatti più disparati di ogni luogo e di ogni tempo; o quando si vogliono rendere intelligibili sistemi di valori altrui ridu-

cendoli al nostro proprio (ed esclusivo) sistema di valori. È, si capisce, uno sbaglio d'ordine storico, perché da altri punti di vista (filosofico, teologico, psicologico, etc.) non è necessariamente un errore; o lo diventa soltanto quando da questi punti di vista a-storici si pretende di fare storia. Bene, dall'errore storico ci salva una rigorosa storicizzazione del concetto di religione.

La storia delle religioni ha in pratica posto e risolto il problema di una definizione della religione, dilatandone il concetto fino a renderlo funzionale alle singole culture studiate. Così facendo ha inconsciamente ricalcato il processo storico da cui ha avuto nascita e sviluppo il concetto di religione: il nostro concetto di religione si è storicamente ampliato di pari passo con l'aumento dei termini di confronto a partire dalle origini cristiane fino ai nostri giorni. Dico «origini cristiane» perché è con il cristianesimo che nasce il concetto di religione, e diventa rilevante nella nostra cultura occidentale (tanto da ampliarsi oltre misura). Questi sono i dati storici inconfutabili: 1) il cristianesimo ha adottato il termine *religio* per definire se stesso; 2) la parola latina *religio* non significava «religione»; 3) nella accezione cristiana il termine *religio* è stato adottato da tutte le lingue europee, e non solamente romanze: il suo accoglimento, infatti, deriva dalla cristianizzazione e non dalla latinizzazione.

La storicizzazione del concetto di religione lo relativizza alla nostra cultura e la relativizzazione comporta il riconoscimento che: *a)* «religione» significa convenzionalmente qualcosa quando viene definita da una denominazione (religione romana, religione cinese, etc.), ossia quando si parla di «religioni» e non di «religione»; *b)* «religione» al singolare e senza denominazioni significa (propriamente e non convenzionalmente) un campo d'azione individuabile soltanto in contrapposizione al campo d'azione «civico»; *c)* la contrap-

posizione religioso/civico, come si è detto a suo tempo, è peculiare della nostra cultura.

3. Torniamo ad Eliade, l'interlocutore privilegiato. Il suo *Trattato di storia delle religioni* organizza razionalmente il materiale prodotto da cento anni di studi storico-religiosi. Ammettiamo che lui stesso non sia stato condizionato dal cristianesimo; infatti nessuno dei 13 capitoli dell'opera è intitolato a Dio, o all'anima immortale, o alla salvezza eterna, ossia a concetti tipicamente cristiani e dunque indizi certi di un eventuale condizionamento. Però il materiale che egli utilizza non è sicuramente immune dal condizionamento cristiano; tutt'altro. Lo abbiamo visto a proposito del dio-cielo e della sovranità celeste. Restiamo a questo tema: è vero che Eliade non dedica nessun capitolo a Dio, ma il capitolo più lungo e forse più organico del *Trattato* è dedicato al suo surrogato a livello eliadiano: il cielo; e in questo capitolo tutte le interpretazioni del cielo che egli utilizza sono condizionate dall'idea cristiana di Dio, non soltanto quelle – e sono la gran parte– fornite da padre Schmidt e dai suoi seguaci, ma anche quelle di laici, come Pettazzoni (l'anti-schmidtiano per antonomasia) impegnato nella spiegazione della onniscienza di Dio. Peraltro, come si è già fatto rilevare, il capitolo in questione comincia con le parole: «La più popolare preghiera del mondo è rivolta al "Padre nostro che è nei Cieli"».

Eliade svolge il suo compito passando in rassegna gli dei-cielo, dall'«originario» al «secondario», aggiungendo al materiale etnologico (schmidtiano!) il materiale mesopotamico, indiano, iranico, greco, romano, germanico; ma non egiziano, ché la ierofania del cielo sarebbe stata aberrante in Egitto dove il cielo è femmina (la dea Nut) e la terra è maschio (il dio Geb). Aberrante fin che si vuole, ma perché non parlarne se il filo conduttore deve essere il cielo? Perché in realtà il

filo conduttore non è il cielo, bensì il «Padre nostro» (e non la madre!) che si manifesta dal cielo o nel cielo.

Eliade scopre dovunque la sostanza originaria degli dèi-cielo e procede, per quel che riguarda la loro sovranità, in direzione perfettamente opposta alla nostra: per lui è «congenita» al cielo che domina dall'alto; per noi, in certi casi e non in ogni caso, la sovranità viene attribuita a un dio, non necessariamente dio-cielo, proiettando nel mondo divino l'istituto regale umano. Un motivo in più per tagliar fuori l'Egitto, incomodo oltre che per aver concepito un cielo-femmina anche per essere stato la patria dell'istituto regale. Comunque, lasciamo da parte lo scomodo Egitto e veniamo alla Mesopotamia, con cui comincia la rassegna eliadiana degli dèi-cielo-sovrani che dovrebbero fargli fare i conti con la storia; non è che la Mesopotamia sia più comoda dell'Egitto: non tutto è così liscio come sembra a Eliade.

Si è parlato a suo tempo delle difficoltà che la cultura mesopotamica ha incontrato nell'attribuzione della sovranità a un dio, una volta adottato l'istituto regale. Bene, queste difficoltà non emergono in alcun modo nel quadro fornito da Eliade. Per lui Anu è il cielo e, in quanto tale, è anche sovrano. Ma Anu non è il cielo; non è né il cielo diurno né il cielo meteorico; è il cielo stellato. La sua uranicità è tutta contenuta nell'ideogramma stellare che lo designa, un ideogramma che si può leggere tanto Anu quanto *dingir*, il termine sumerico per dire «dio». Il tutto va relativizzato alla doppia concezione mesopotamica della realtà divina, diurna e notturna: di giorno gli dèi abitano nel tempio, la casa terrestre, di notte abitano la casa celeste, cioè il cielo stellato; di giorno sono idoli, di notte sono stelle. È senza dubbio difficile, o meglio impossibile, ridurre questa duplicità alla nostra concezione, non dico di Dio, ma della divinità in genere. Ma allora tanto vale rinunciare, invece di superare l'aporia facen-

do finta che non esiste. Peraltro è un'aporia per chi voglia fare veramente i conti con la storia, e non per chi, come Eliade, s'illude di farli.

Eliade se la cava con la ierofania che smussa ogni angolo, appiana ogni cosa, destorifica ogni prodotto storico. Eliade vede nel *dingir* l'originaria ierofania celeste; per lui *dingir* esprime «il senso primitivo di epifania celeste: "luminoso", «brillante"» (p. 72). Primitivo rispetto a che? Eliade lo spiega: prima che il cielo diventasse un dio (Anu). A questo livello di primitività, suggerisce la possibilità che il sumero *dingir* sia messo in connessione etimologica col mongolo *tengri*.

4. Con l'India le cose si fanno ancora più difficili per Eliade: crolla il modello dio-cielo-sovrano. Il dio-cielo dell'India vedica è Dyaus, il cui nome corrisponde al greco Zeus (**Dieus*) e al romano Iuppiter (**Dius-pater*), ma Dyaus, a differenza di Zeus e di Iuppiter, non è sovrano, non è il re degli dèi. Questa realtà storica sminuisce la realtà ierofanica, almeno per quanto riguarda le «prerogative celesti» da cui Eliade fa discendere l'idea della sovranità. Nello specifico Eliade è costretto ad ammettere: «Il prestigio della sovranità non è interamente spiegabile col sacro celeste» (p. 75). Ma si tratta di una parziale ammissione («non interamente») e non di una resa. Tant'è che Eliade finisce per far sua (o dell'analogismo fenomenologico) la sentenza dell'analogismo grammaticale, per cui l'eccezione conferma la regola.

Dyaus è un'eccezione alla regola del dio-cielo-sovrano? Bene, ciò non è dovuto ad una carenza epifanica tale da dover modificare la regola, ma è dovuto al fatto che Dyaus, all'epoca della nostra documentazione, non è più propriamente un dio. Dice Eliade: «Dyaus ha certamente posseduto, un tempo, l'autonomia di vera divinità, e i testi vedici ne conservano qualche traccia, [...] ma ha subito un processo di specia-

lizzazione naturistica, cioè ha cessato di essere il rivelatore della sacralità uranica, ed è diventato un'espressione lessicale che designa i fenomeni uranici diurni (cielo, giorno)» (p. 75). Insomma, perdendo la capacità di rivelare la sacralità del cielo, ha perso anche la sovranità. Le cose potrebbero anche essere andate così: a noi non interessa né affermarlo né negarlo; a noi interessa il procedimento eliadiano per cui i fatti vengono destorificati col ricorso alla ierofania, e, quando la ierofania è in pericolo, si provvede a sostenerla con la storia; naturalmente con una storia congetturale fondata su una tesi e non su documenti.

Si direbbe un'evoluzione curiosa quella prospettata da Eliade per Dyaus, quasi un'involuzione: dalla «cultura» alla «natura». Sennonché è perfettamente comprensibile in termini evoluzionistici, nei termini di quell'antropologia evoluzionistica che si è fatta strada a forza di storia congetturale: prima c'è l'uomo che ignora la natura del cielo e lo mitizza o divinizza; poi finalmente la scopre e il nome divino personale del cielo diventa nome comune di cosa. Donde l'evoluzione da una fase «religiosa» dell'umanità alla fase «scientifica». Ora, che Eliade si sia mosso o no in senso propriamente evoluzionista ha poca importanza; quel che importa è che il suo discorso, come sempre, è garantito dall'attendibilità che trova presso un vasto pubblico; nello specifico, si tratta del vasto pubblico già preparato a recepire un progresso dell'umanità dall'«età degli dèi» all'«età degli uomini», per dirla al modo del Vico.

Che un Dyaus paragonato a Zeus e a Iuppiter crei problemi per non essere «sovrano» come gli altri due, non c'è dubbio, almeno finché si fa storia comparata delle religioni. Però bisogna distinguere tra l'impostazione problematica del fenomenologo e quella dello storico. Il fenomenologo, come Eliade, si chiede: perché Dyaus, pur essendo «cielo»,

non gode della «sovranità»? Lo storico si chiede: perché Zeus e Iuppiter sono diventati «sovrani» a partire da una nozione indoeuropea del cielo che, come Dyaus dimostra, non implica la «sovranità»?

Ora, non si tratta di imporre al fenomenologo una problematica storica, ma è pur lecito impedirgli di fare storia senza averla acquisita. Eliade – che peraltro avvia il suo discorso con il «Padre nostro» – si sarebbe dovuto limitare alla «paternità» che accomuna Dyaus, Zeus e Iuppiter, senza chiamare in causa la «sovranità» che distingue gli ultimi due dall'altro. Dyaus è padre di ogni cosa (in coppia con Prthivi, la Terra), Zeus è, come dice Omero, «il padre degli uomini e degli dèi», Iuppiter contiene la paternità nel suo stesso nome, al nominativo (derivato da un vocativo). Dunque, se lo scopo è di individuare una realtà fenomenica superante le espressioni storiche, ci si deve fermare a ciò che accomuna (nello specifico: la paternità), senza tener conto di ciò che distingue (nello specifico: la sovranità), ossia di ciò che rientra nel campo d'azione dello storico, ancorché comparativista. Per aver superato questo limite Eliade si è trovato ad impostare un falso problema che, come ogni falso problema, induce a risposte inevitabilmente false, quali che siano.

Il vero problema (storico) nel caso degli dèi-cielo indoeuropei, è come due di essi, Zeus e Iuppiter, siano diventati «re», a differenza degli altri.

3. Ammettiamo pure che il punto di partenza della storia di Zeus sia la realtà indoeuropea degli dèi-cielo, come ci ha insegnato Max Mùller; non ne sappiamo un gran che, ma almeno un loro attributo, quello di «padri», sembra farne parte. Qualche volta in Omero, due o tre volte in Esiodo, si parla di Zeus come del padre degli dèi e degli uomini. È un titolo che si attribuisce al dio e niente più; è una espressione

proverbiale il cui senso esatto era già incerto per gli antichi. E dovrebbe essere certo per noi moderni? La nostra certezza sarebbe irragionevole, poco più di una semplice opzione condizionata dalla nostra mentalità cristianeggiante, dalla nostra buona disposizione per il «creaturale», mentre l'incertezza degli antichi aveva le sue buone ragioni.

Innanzi tutto la comune «paternità» avrebbe vanificato la differenza tra realtà divina e realtà umana, una differenza su cui, come tutti i politeismi, si fondava il politeismo greco. Poi una eventuale paternità universale a cui volesse alludere l'espressione, quasi intendendo con l'accoppiamento divino-umano una totalità d'ordine cosmico, il mito l'attribuiva ad un altro dio-cielo, Urano, il cui nome significa appunto «cielo». Infine è proprio guardando ad Urano, e non a Zeus, che si espresse la pretesa orfica, o genericamente mistica, di attribuire agli uomini la stessa natura degli dei, fornendo un medesima origine agli uni e agli altri; è quanto si ricava dalle laminette funerarie, cosiddette orfiche, in cui è scritto che il morto è anche lui un figlio di Urano (e di Gaia, la Terra).

Il punto di arrivo è quello in cui Zeus è «re». Per essere «re» cessa di essere «padre» e diventa «figlio» di Kronos che, come si dice nella *Teogonia* di Esiodo (486), è stato «il primo re degli dèi». Che significa tutto questo? Significa semplicemente il fondamento stesso dell'istituto regale: si è re per essere figlio del re precedente. Questa condizione doveva essere applicata anche a Zeus se se ne voleva fare il re degli dèi. I Greci non ragionavano come Eliade per il quale un dio-cielo ha in sé gli elementi sufficienti per diventare re. Del resto, quando Zeus fu fatto re, i Greci non erano alla ricerca di un sovrano universale, quasi la nostra ricerca di Dio; essi cercavano piuttosto un modello divino dell'umano istituto regale; e lo hanno trovato nel mito di Zeus figlio di Kronos. Il mo-

dello divino, in quanto fondato da un evento mitico, ossia una volta per sempre, realizza la catena dinastica con due soli attori, il predecessore e il successore; inoltre, poiché gli dèi sono immortali, la successione non può essere determinata dalla morte del predecessore: Zeus è costretto a cacciare Kronos per poter regnare al suo posto.

È chiaro che la ricerca di un modello divino servisse a destorificare, ossia a garantire dai rischi della storia, la regalità umana. In tale funzione Zeus poteva anche ridiventare "padre", ma non degli uomini tutti, bensì dei capistipite delle singole dinastie, i cui miti d'origine, con un numero più o meno grande di passaggi genealogici, portavano di solito a Zeus. Per esempio il perfetto re omerico: Agamennone; era figlio di Atreo, figlio di Pelope, figlio di Tantalo, figlio di Zeus. Comunque non è che questa paternità fosse necessaria per stabilire il nesso tra sovranità divina e sovranità umana; poteva anche bastare il concetto che l'autorità (*timè*) dei re (*basileîs*) «deriva da Zeus e Zeus li ama», come è detto nell'*Iliade* al verso 197 del secondo libro. Però sempre in Omero, e specificamente in questo libro, si fa distinzione tra i vari re detti *basileîs* e il re Agamennone detto *ànax*.

L'*ànax* Agamennone esercita la sua autorità sui *basileîs* in forza allo scettro che egli possiede. Alla storia di questo scettro Omero dedica otto versi del secondo libro: lo ha fatto Efesto; Efesto lo ha dato all'*ànax* Zeus figlio di Kronos; Zeus lo ha dato a Hermes il suo messaggero; *l'ànax* Hermes lo ha dato a Pelope, domatore di cavalli; poi a sua volta Pelope lo ha dato ad Atreo, pastore di popoli; Atreo morendo lo ha lasciato a Tieste ricco di greggi; quindi Tieste ha lasciato che lo portasse Agamennone per diventare *ànax* (*anàssein*) di molte isole e di tutta Argo. Ci sono molte cose in questa piccola storia, oltre che ovviamente la garanzia divina dell'autorità di Agamennone: c'è la necessità di una genealogia come

fondamento della regalità; c'è l'idea di un istituto regale che preveda la successione da fratello maggiore (Atreo) a fratello cadetto (Tieste); c'è in nuce la lotta per la successione tra i figli dell'uno e dell'altro re, lotta che non si avrebbe nell'istituto regale corretto in cui la carica passa dal padre al figlio (e non al fratello); c'è in nuce la tragedia di Agamennone, figlio di Atreo, che verrà ucciso da Egisto, figlio di Tieste. E infine i titoli: quello di *ànax* che hanno in comune Zeus e Agamennone; quello di «pastore di popoli» (donde «ricco di greggi» vuol dire che è «pastore» di molte genti) che dai Sumeri è giunto ai Greci, per indicare la condizione regale: il re sta alla sua gente come il pastore al suo gregge, come le divinità agli esseri umani; è una differenza non di rango ma di natura (il re è tale per nascita).

C'è più storia di Zeus in otto versi omerici che nel paragrafo eliadiano intitolato al dio greco. Ecco tutto quel che Eliade riesce a dire sulla sua funzione regale: «Zeus è, naturalmente, Sovrano» (p. 88). Naturalmente? No; lo è storicamente e la storia di questa sovranità è tutta greca, quali che siano gli elementi utilizzati per concepire Zeus; la concezione di Zeus è perfettamente autonoma dall'indoeuropeo *Dieus e, a maggior ragione, dall'«essere uranico» (l'archetipo) prospettato da Eliade.

6. Iuppiter è certamente «padre», ma non è «re» né è connesso con la regalità; in Roma il dio connesso con la regalità è Ianus, peraltro miticamente inteso come un antico re del Lazio. Iuppiter è detentore dell'*imperium,* ma non è l'*imperium* a fare *reges*: i magistrati romani erano provvisti di *imperium* senza essere *reges.* Queste sono realtà con cui si debbono fare i conti, quando si vuoi calare nella storia un assunto fenomenologico. E allora diventa indicativo il fatto che Iuppiter abbia potuto avere il titolo di Imperator e non quello

di Rex; comunque il titolo che esprimeva ufficialmente il potere (*imperium*) di Iuppiter, a partire dall'erezione del suo tempio capitolino, fu Optimus Maximus.

Soltanto l'assimilazione di Iuppiter a Zeus poté conferire al primo qualcosa della regalità propria del secondo. Ma questa assimilazione non avvenne a livello ufficiale, ossia per opera dei pontefici; avvenne invece a livello letterario, quando e dove, cioè, si scriveva alla maniera dei Greci e si traduceva il greco Zeus con il latino Iuppiter. Nevio (270-200 a.C.) compose tragedie d'argomento greco; Plauto (255-184 a.C.) compose tutte commedie ambientate in Grecia; Accio (170-90 a.C.) compose soltanto due tragedie ispirate alla storia romana, il resto era tutto greco. Ho citato questi tre autori perché proprio e soltanto a loro ha dovuto far ricorso Eliade per dimostrare la regalità di Iuppiter (p. 89). Comunque nessuno dei tre ha osato chiamare Iuppiter *rex*; tutti e tre se la son cavata con una formula compromissoria, diventata pressoché proverbiale: *deum* (o *deorum*) *regnator*.

Restiamo al livello letterario chiamato in causa da Eliade. Per lui è come se Nevio, Plauto e Accio fossero stati costretti ad esprimere la regalità di Iuppiter, perché Iuppiter era *oggettivamente* re; per noi l'unico fatto oggettivo che ha condizionato i tre poeti latini è la regalità che *soggettivamente* i Greci hanno attribuito al loro Zeus; li ha condizionati quando hanno tradotto Zeus con Iuppiter; dirò di più: può darsi che il vero condizionamento di Plauto e di Accio non sia neppure questo, bensì Nevio, il primo «traduttore», colui che prototipicamente ha chiamato Iuppiter *summus deum regnator*. E lo dirò non per mettermi in concorrenza con i filologi in fatto di acribia; ma per esemplificare, mediante un confronto concreto, la differenza tra la prospettiva storico-religiosa e quella fenomenologica (e sia pure di un Eliade e non di un Van der Leeuw).

Se dall'esempio concreto passiamo all'astrazione teorica, la differenza diventa: per Eliade «paternità» e «sovranità» sono manifestazioni del cielo; per noi «paternità» e «sovranità» celesti sono manifestazioni di un pensiero che vuole dare un ordine umano alla realtà. Gli dèi non sono espressioni della natura, ma sono gli strumenti logici con cui una religione politeistica *pensa* la realtà, naturale e istituzionale, cosmica e sociale, macrocosmica e microcosmica. Zeus è servito ai Greci per pensare un ordinamento fondato sulla regalità anche laddove la regalità è stata eliminata, anzi proprio perché tale ordinamento restasse immutato nella sostanza anche dopo il cambiamento della forma, ossia dopo l'abolizione dell'istituto regale. Iuppiter è servito ai Romani per pensare un ordinamento fondato sull'*imperium;* era l'*imperium* un diritto a comandare che non si aveva per nascita, come nell'istituto regale, ma in seguito ad una elezione alla quale il rito augurale assicurava l'approvazione di Iuppiter. Zeus e Iuppiter non hanno altra realtà che questa; ed è una realtà che non deriva né dall'indoeuropeo *Dieus né dall'archetipo celeste.

Ma il nome indoeuropeo? Il nome che significa «cielo»? L'uranicità attestata dalle loro manifestazioni meteoriche, tipo la pioggia del proverbiale Giove Pluvio (*Iuppiter pluvius, Iuppiter imbricitor, Zeus hyetios, Zeus ombrios*)? Tutto questo dovrebbe essere ignorato? Dovrebbe essere tagliato fuori da una definizione della realtà divina di Iuppiter e di Zeus?

Comprendo queste obiezioni, ma non concedo ad esse altro valore che quello di ostacoli sulla via di una corretta impostazione problematica, ostacoli all'acquisizione di una vera prospettiva storico-religiosa. Mi rendo conto, tuttavia, che questi ostacoli, in quanto prodotti di una mentalità solidamente instaurata, difficilmente potrebbero essere rimossi da una teoria generale. Proverò a rimuoverli con un esercizio pratico, servendomi della nostra nozione di Dio.

7. Noi abbiamo un Dio che, senza remora alcuna, facciamo derivare dal veterotestamentario Jahve, tanto fideisticamente quanto scientificamente. Ora è un fatto che per Jahve si possono raccogliere tanti elementi quanti se ne raccolgono per Zeus e per Iuppiter allo scopo di dimostrarne «scientificamente» il carattere uranico-meteorico. Sono indizi vaghi, ma la loro vaghezza non è superiore a quella degli indizi che vengono usati per il dio greco e per quello romano. Come datore di pioggia, che egli trattiene o invia per castigo o in premio, Jahve è rappresentato nella preghiera di Salomone con la quale si chiede che manifesti la sua potenza nel tempio appena costruito (1 Re 8, 35-36); il problema all'occasione era la possibilità che un dio, il quale neppure il cielo «poteva contenere», fosse contenibile nella «casa per lui costruita» da Salomone («Ma è possibile che Dio venga ad abitare sulla terra?»). O sono espressioni poetiche, come nel libro di Giobbe (22,12-14): «Non è Dio nell'altezza dei cieli? Guarda la sommità delle stelle, quanto sono alte. E tu dici: che cosa conosce Dio? Può forse giudicare a traverso le tenebre? Le nubi sono a lui un velo e non vede...» (traduzione di D. Castelli). La relazione di Jahve con il fulmine è cantata da Mosè: «E venuto dal Sinai... dalla sua destra usciva il fuoco» (Deuter. 33,2). È cantata da David nella figura dell'uragano: «Egli udì la mia voce... Le fondamenta del cielo si smossero perché egli era acceso d'ira... un fumo veniva fuori dalle sue narici..., un fuoco distruttore gli usciva dalla bocca» (2 Samuele 22, 7-12). La relazione di Jahve con la pioggia è cantata da Debora: «Quando venisti..., il cielo si sciolse, le nubi si sciolsero in acqua» (Giudici 5,4). Ed è cantata da David: «Il cielo si sciolse in pioggia, per la presenza di Dio» (Salmo 62,8).

C'è chi a partire da dati di questo genere ha indicato nel cielo la realtà originaria di Dio – con estrema cautela anche Eliade quando traccia «l'evoluzione della divinità suprema

ebraica» (p. 105) nella rassegna degli dèi-cielo. Ora non si tratta di discutere la validità di tale assunto, ma piuttosto di prendere coscienza che chi facesse di Dio una personificazione del cielo, di fatto negherebbe il cristianesimo. Bene, diciamo allora che chi fa di Zeus e di Iuppiter due personificazioni del cielo, nega di fatto i politeismi greco e romano. Questo tipo di negazioni non implica una carenza di fede, ossia non è imputabile a carenza di fede. Il che è chiaro per quanto riguarda le antiche religioni: nessuno si aspetta oggi di trovare chi vi presti fede, in contrapposizione a chi le nega. Per il cristianesimo è meno chiaro a prima vista, ma basta a chiarirlo il ricordo dell'*Urmonotheismus* di padre Schmidt, studioso di sicura fede cattolica, il quale proprio nei cosiddetti Esseri supremi celesti dei primitivi ha messo quel tanto di Dio che bastava a garantire la validità della Rivelazione originaria.

Se dunque la fede non c'entra nella «negazione» di cui sto parlando, vuol dire che non la intendo nel senso di chi oppone una propria verità a verità altrui (greche, romane, cristiane, fa lo stesso). Dal mio punto di vista, ossia da una prospettiva autenticamente storico-religiosa (non teologica, né fenomenologica, né antropologica, etc.) ciò che viene negato lo è a se stessi e non ad altri; è un negare a se stessi l'accesso a certe realtà: quella a cui sopra abbiamo relativizzato Zeus; quella a cui abbiamo relativizzato Iuppiter; quella a cui nel capitolo 3 abbiamo relativizzato il Dio cristiano, il Dio in funzione della salvezza eterna.

Indice analitico

Accio 295
Achemenidi 124, 126
achillea 274, 277
achilleomanzia 272, 273, 274, 275,277, 279
acqua 68, 70, 71, 74, 75, 76
Adamo 159
Adone 223
Afrodite 29, 30
Agamennone 292, 293
Agni 126
Agostino 25, 40, 84
Ahura Mazda 124, 125, 126
akitu 71
albero della conoscenza 159
Albigesi 201
Alessandria 82, 170
Alessandro Ianneo 173
Algonchini 53
allegoria 105
Altan Khan 150
Amenofi IV 234
Amon 234
an 224, 236, 239, 242, 243, 256
An (Anu) 236, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 255
an-gal 242
Anglicani 191
Ankermann, B. 150
Anquètil Duperron, A.H. 115
antenati 263, 264, 266, 268, 269, 271, 276
Antiochia 82
antropologia 5, 99, 284
Anyang 261, 264, 267, 272
Apione 169, 170

archetipo 250, 252
arconte eponimo 256
Argo 293
Ario 80, 81,84, 90
Aristotele 40, 171
arti liberali 112
ascesi 90, 91
asha 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 126, 127
Asmonei 173
astrologia 91, 96, 97
Asura 122, 125, 126
ateismo 16, 17
Atene 177, 256, 279
Atreo 292, 293
augustus 214
auspicia 44
Australia 247, 248, 249
autorità 204, 205
Avalokiteshvara 180, 181
Avesta 115, 116, 127

Babilonia 119, 235, 237, 244
Bacone, R. 96
Belardi, W. 34
Benedettini 215
Benedetto VI (papa) 199
Benedetto XIV (papa) 211
Beonio Brocchieri, P. 262, 265
Bergson, H. 136
Berkeley, G. 125
Berretti Gialli 179
biogenesi 139, 140
bodhisattva 180, 181
Bonifacio VII (papa) 199
Boscimani 12
Bottero, J. 235
Bournouf, E. 116
Boxers 177
brahmani 121
Brinton, D.G. 53
Brelich, A. 12, 13, 27, 50, 52, 100, 142, 224
buddhismo 178, 179, 180
Buoni Templari 219
Buriati 157, 158, 161
Burkhan 159

cacciatori 154, 155, 156, 157, 160, 161
Calmucchi 158, 161
Cancik, H. 172, 174
Canossa 201
carità 20, 46
Carlo V 10
Carlo Magno 211, 212, 213, 214
Cassirer, E. 136
Castelli, D. 297
Castellino, G. 240
castità 206, 207,
Caterina di Bors 191
cavalleria 214, 215, 216, 217
cerealicoltura 226
Cesarea 83
Chantepie de la Saussaye, P.-D. 98
cheloniomanzia 276
Chiesa 10, 12, 90, 92, 93, 94, 186, 200, 204, 210
Ch'in 268
Chou 162, 165, 166, 259, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279
Chou Kung 265, 266, 267
Cicerone 24, 25
ciclicità 118, 119, 257

cielo 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 249, 257, 258, 259, 265, 266, 274, 276, 287, 288, 290, 296
Cina 161, 162, 163, 165, 177, 261, 275, 276, 277
Cistercensi 215, 216
città templare 228, 229
civico 55, 63, 188, 189, 190, 195, 197, 208, 212, 221, 222, 263, 286
civitas Dei 188
civitas Romana 15
classificazione 156, 160, 187, 236, 262
Clemente III (papa) 201
Clemente V (papa) 216, 217, 219
Cleone 30
clericale, clericalismo 53, 54, 55, 56, 57, 188
cleromanzia 279
comparazione 97, 98, 99, 100, 278
concili 80, 83, 84, 93, 94, 105
Concilio Costantinopolitano II 85
Concilio Fiorentino (1439-1443) 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77
Concilio Laterano (1059) 200
Concilio Niceno 80, 83, 87, 88
condizionamento culturale 8, 9, 59, 62, 65, 133, 147, 164, 185, 246, 284, 287
condizione umana 158, 159
confessione 9
Confessione Augustana 10
Confucio 261, 264, 265, 266, 271
consoli 256
convenzionalismo 104, 105
Cooper, J.M. 161
Copernico 102
cosmicizzazione 65, 112, 113, 114, 116, 118, 147, 193
cosmo, cosmologia 81, 102, 104, 112, 257, 258, 273, 274
Costantino 82, 83, 84
cratofania 258
creatore 49, 91, 233
creazione 48, 49, 92, 233
creazionismo 40
Crescenzi 198, 199
Cristo 67, 68, 75, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 93, 194
cristologia 75, 76, 79, 80, 81, 85, 86, 87, 93
Crociate 216
cronofania 258
cronologia 253, 256, 257,
cultura 146
Curia romana 191

daeva 126
Dalai Lama 177, 178, 179, 180, 191
Daniele 43
Danielou, A. 125
Dario I 124
datazione 255, 256
Debora 297
Decretum Gratiani 57
Delfi 176
De Martino E. 100
demiurgo 91
demokratia 194
depersonificazione 271
destorificazione 124, 289, 290, 293
deus otiosus 49, 236
Deuteroisaia 14

deva 125
dharma 120, 123
diaspora 171
diavolo 158, 159, 206
Dieta di Augusta 10
dinastia 227
dingir 224, 225, 226, 229, 235, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 288, 289
Dio 48, 49, 50, 80, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 141, 142, 157, 158, 159, 160, 182, 183, 192. 193, 194, 203, 284, 287, 298
dio-cielo 277, 278, 279, 287, 288, 291, 292, 298
dio-re 193, 221, 222, 233
diocesi 196
Dionigi di Alicarnasso 28
Dioniso 223
diritto 196, 205, 208
diritto canonico 208, 209, 210
divinazione 31, 32, 96, 229, 267, 271, 272, 273, 274, 275, 276
divinità 192, 193, 224, 225, 226, 231, 232, 235, 243, 246, 251
divinizzazione 192, 240, 246, 283
documentazione storica 117
dogma 80, 92, 93, 94
Drover, E. S. 70, 71, 72
druj 113, 126
dualismo 91
Dumezil G. 120, 121, 214
Dumuzi 223, 231, 232, 256
Duns Scoto 46, 47
Durkheim, E. 58, 59, 136
Dyaus 289, 290, 291
dying god 223, 231

Ebrei 13, 14, 15, 23, 24, 36, 40, 41, 42, 43, 48, 49, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 182, 183, 192, 193, 211, 222
Edda 186
Edipo 279
Efesto 293
Egisto 294
Egitto, Egiziani 118, 119, 192, 193, 223, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 287, 288
Eliade, M. 71, 117, 118, 135, 143, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 264, 270, 277, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 295, 296, 297
Elisabetta I d'Inghilterra 10
Elkin, A.P. 248, 249
emanatismo 40, 46
en 224, 225, 239, 241, 242, 243, 256
Enlil 225, 226, 237, 238, 240, 243, 244
Enki 225, 226, 237, 238, 240, 243
Enmerkar 256
Enrico II di Baviera 199
Enrico IV di Franconia 200, 201
Enrico V di Franconia 201
Enrico VIII d'Inghilterra 10
Enuma elish 237
eone 91
equites 215
Erasmo da Rotterdam 189
ereditarietà 227, 228, 229, 232, 234, 235, 258, 266, 268, 269, 279
eresia 80, 83, 84

Eridu 240, 241,243
eroe culturale 248
escatologia 186, 203, 232
Esiodo 292
Essere supremo 17, 18, 19, 155, 237, 247, 248, 249, 258, 262, 276, 297
eternità 88
etnologia 99
eucaristia 68,74, 75, 76,
Eva 159
evoluzionismo 245, 290

faraone 254
farisei 173, 183
fecondità-fertilità 72, 73, 264
fede 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 35, 43, 44, 47, 51, 298
Federico Barbarossa 211
femminile 67, 74
fenomenologia religiosa 65, 102, 103, 281, 284, 289, 294,
festivo 64, 67
feudalesimo 206, 211, 217, 219, 270
fideismo 9, 12, 249
fides 24, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 43, 203
Filippo il Bello 216, 217, 219, 220
filogenesi 139, 140
Filone Alessandrino 39, 40, 41, 42, 45, 170, 171
Francesco d'Assisi 208
Frankfort, H. 119, 136, 227
Frazer, J.G. 223, 247
Freud, S. 109
Frobenius, L. 136

Gahs, A. 155
Gaia 292
Galilei, G. 101
Gasbarro, N. 5
Geb 287
Gemdet-Nasr 240, 244
genealogia 293
Gengis Khan 162, 163
Germani, germanesimo 186, 190, 282
gete 91
ghibellini 56
gia jaga 162
Gilgamesh 232, 256
Giobbe 297
Giovanni (evangelista) 37, 38, 40, 43
Giovanni XIII (papa) 199
Giovanni XLV (papa) 199
Giovanni XVI (antipapa) 198
Giovanni da Pian del Carpine 163, 164
Giovanni Ircano 173
Giovanni Senza Terra 201
giudaismo 173
giuridico 209, 210
giurisprudenza 210
Giuseppe Flavio 169, 170, 171, 172, 173, 174, 179, 181, 183, 187, 192, 222
Gonda, J. 122, 125
gnosi 90, 91, 92, 93
Goblet d'Alviella 249
Graebner, F. 150
Gran Khan 162, 163
Grecia, Greci 176, 194, 210, 233, 252, 292, 294, 295
grecità 82, 83, 84, 93

Gregorio V (papa) 198
Gregorio VII (papa) 200, 201
Gregorio Nisseno 87
Guardini, R. 138
guelfi 56
Gushri Khan 177
Gusinde, M. 246

Han 275, 276
Haeckel, E.H. 103, 109, 135, 139
Harva, U. 156
Hermes 293
Hommel, F. 241
homo faber 146, 147
homo ludens 138
homo oeconomicus 146
homo politicus 145
homo religiosus 129, 131, 134, 137, 138,139, 140, 141, 142, 145, 149,151, 160, 166, 204, 240, 243, 245, 284, 245
Hopi (Arizona nord-orient.) 63
Horus 231
Hosemann, A. 102
Hsia 261, 269
huang 268
Huang-ti 268
Hübschmann, H. 115
Huizinga, J. 138

I.A.H.R. 139, 144
ierocrazia 174, 175, 178, 180, 181, 187
ierofania 71, 241, 242, 243, 245, 249, 277, 285, 289, 290
ierogamia 71, 73
ierogenesi 140
ierologia 249
I-King 274
illuminismo 54
immortalità, v. *sopravvivenza*
imperatore 189, 197, 198, 199, 212
imperium 213, 294, 296
Inanna 229, 231, 232, 242, 257
Incarnazione 92
Ianus 294
India 113, 120, 125
indo-iranico113, 117, 118
Inghilterra 177, 191
iniziazione 31, 35
Innocenzo III (papa) 201
Innocenzo IV (papa) 163
Intorcetta, P. 265, 271
intronizzazione 253, 257
investiture 56, 189, 196, 200, 212
Iran 112, 120, 123, 124, 126, 127
Ireneo 92, 93
irrazionalismo 282
Isaia 13, 35
Iside 231
Islanda 186
Israele, v. *Ebrei*
Iuppiter 289, 290, 291, 294, 295, 296, 298
ius divinum 209, 210
ius humanum 209, 210

Jahve 297
James, O.G. 136
Jensen, A.E. 136
Jung, C.G. 109, 110

Kant, I. 18, 250
karma 180
Kerènyi, K. 136
Khurmusta, Khormuzda 158, 162

ki 225, 239, 240
ki-gal 242
Kraft, G. 147
Kroeber, A.L. 161
Kronos 292, 293
kshatrà 122
kshatriya 121, 122
Kulturkreise 150
Kurbustan 158

Lagash 237
Lagidi 193
laicale, laicismo 53, 54, 55, 56, 57, 188
lamaismo 178, 179, 180
Lang, A. 17, 242, 248, 250
latinità 82, 93, 94, 186, 190, 282
lealtà 126, 204, 206
Leone VIII (papa) 198
Lévi-Strauss, C. 63, 69, 136
Lévy-Bruhl, L. 136, 268
Lewis, C.S. 135
libero arbitrio 190
libero esame 189
lignaggio 263
lil 224, 226, 236, 239, 240
linearità (temporale) 118, 257
Logos, 37, 38, 40, 42, 43, 89, 91, 92
lugal 229, 230, 237, 240, 254, 256, 257
Lugalbanda 256, 258
Lugazzaggesi 240, 256
Luigi IX 163
Luigi XIV 227
luna 283, 284
Lutero 10, 189, 190, 191

Maak, R. 156
Maat 119
magico 209
Magonza 215
Malinowski, B. 136
Manjustri 179, 181
Mann, J.F. 247
Marciano Capella 112
Marduk 237
Marett, R.R. 136
Marind-anim (N. Guinea) 63, 64, 65, 66, 74
Maringer, J. 150, 151, 152, 153, 154, 155
martiri 11
maschile 66, 74
Massoneria 219
Matteo (evang.) 34, 36, 67, 73
mazdeismo 124, 126, 127,128
Max Müller, F. 6, 51, 98, 143, 291
maya 120, 121, 122, 125, 126
Melantone 10, 189
menok 91
meshalim 36, 37
Mesopotamia 13, 71, 223, 224, 225, 226, 231, 232, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 243, 244, 255, 256, 257, 288
messia 13, 14
Mezzaluna Fertile 228, 229, 232, 234
missionari 264, 265, 266, 271
mistero 35, 76
misteriosofia 92
misticismo 64
mito 38, 39, 119
Molé, M. 127
monacesimo 206, 207, 215, 216, 217

monarchia 191
monasteri 215
Mongka Khan 163
Mongoli 157, 161, 162, 177, 178, 179
monofisiti 75
monoteismo 234
monoteismo primordiale, v. *Urmonotheismus*
morti 263, 271
Mosè 297
mutazione 274

nabi 33
nam-en 229, 256
nam-lugal 255, 256, 257
nefesh 75
neo-platonici 40
Nevio 295
Niccolò II (papa) 200
Nippur 236, 239, 240, 243
nirvana 180
nozze 74
Num 273
Numa Pompilio 26, 74
Nut 287

obbedienza 204, 205, 206, 207, 211, 218
Omero 291, 292
ontogenesi 139
oracolo 31, 32
orbis 273
ordini religiosi 206, 207, 215
Origene 83, 85, 86
oroscopo 96
orso 154, 156, 157
Ortiz, A. 62
Osiride 223, 230, 231, 232, 234, 271
osirizzazione 231
ossa 155, 156, 157
osservanza 204
osteomanzia 267, 272, 274, 275, 276
Otto, R. 134, 250
Otto, W. 252
Ottone di Brunswick 201
Ottoni di Sassonia 197, 198, 199, 200

Padri della Chiesa 94
Pagliaro, A. 34
Pan-cen Lama 178
Pandora 29
pane 64, 67, 68, 75
Paolo (apostolo) 21, 23, 24, 44, 45, 205
Paolo Diacono 211
papa, papato 10, 56, 186, 188, 197, 198, 199, 201, 202, 204, 212, 213
parabola 33, 34, 36, 37, 38, 39
Parmenide 88
Pasquale III (antipapa) 211
Passione 83
pater familias 204
Pater noster 245, 287, 288, 291
patres 93, 94
patristica 94
pax Romana 173
peccato originale 88, 89, 92, 158, 159
Peithò 28, 29, 30
Pelagio, pelagianesimo 89, 90
Pelope 293

Pensa, C. 179
Pentateuco 171
Persiani 176, 177
personificazione 248, 271, 298
Pettazzoni, R. 6, 49, 63, 99, 128, 142, 176, 248, 278, 287
Pian del Carpine, v. Giovanni da P.d.C.
pietà filiale 204
pistis 28
Pitagora 40, 171
Platone 18, 19, 40, 102, 171
Plauto 295
Plotino 41
poliàdes 226
politeismo 222, 225, 226, 240, 250, 251, 296
Pontificale di Magonza 214, 215
potere 196, 197, 201, 202, 205, 208
povertà 205, 206, 207, 218
pre-deismo 239, 251, 252
preistoria 149, 150, 152
primitivi 150, 245, 250, 251, 277
principe della cristianità 198, 200
privato 56
profano 56, 57, 64, 188
professione di fede 9, 15
profetismo ebraico 13, 14, 32, 33, 42
protestantesimo 9, 10, 12, 189, 210
proverbium 36
Prthivi 291
psicostimolanti 65
pubblico 56
purohita 123

quotidiano 64, 67

Ra 233, 234
rabbinismo 173
Radloff, W. 158
ragnarök 186
rajah 123
ratio 282
Redentore 80, 87, 88
redenzione 81, 87, 88, 89, 92
re-dio 193, 221, 222, 223, 233
regalità 117, 118, 119, 120, 121, 123, 105, 182, 183, 191, 193, 194, 195, 222, 223, 224, 226, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 244, 253, 254, 255, 256, 257, 262, 263, 270, 271, 272, 288, 292, 294
Regno dei Cieli 15, 22, 23, 24, 27, 34, 35, 36, 46, 47, 48, 49, 52, 55, 89, 194
relativismo culturale 101, 286, 298
religione 51, 52, 58, 61, 92, 100, 128, 133, 133, 188, 195, 197, 286
religiosità 115, 116, 109, 110, 111, 112, 129, 136, 139
religioso 55, 56, 62, 188, 189, 190, 195, 197, 209, 212, 221, 263, 286
repubblica 191, 194, 195
res publica 26, 194
rex sacrorum 123
Riforma 189, 190
Rinascimento 190
Rivelazione 18, 31, 32, 42, 45, 47, 298
Rivoluzione francese 219, 282
Roberto il Guiscardo 200, 201
Roma, Romani 24, 25, 26, 27, 44,

74, 194, 196, 209, 210, 213, 256, 282, 296
rta 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 123
Rudin, J. 109, 110

sacralità 250, 283
sacramenti 211, 212, 214, 218
sacrificio 155, 157, 276
sacro 56, 57, 66, 188
Sacro Romano Impero 197, 200, 211, 212, 213, 217
sago 63, 64, 65, 66, 67
Salomone 297
salvezza 11, 14, 22, 33, 35, 43, 48, 50, 79, 81, 81, 87, 89, 90, 91, 110, 121, 108, 180, 186, 206
Samoiedi 273
Samuele 182, 183, 211
sangue 75, 77
Santi Confessori 11
santità 11
Sa-skya 179, 181
Saul 211
scapulomanzia 161, 276
Schebesta, P. 246
Schleiermacher, F.D.E. 141, 142
Schmidt, W. 18, 150, 155, 164, 246, 248, 273, 287, 298
scientismo 103, 109, 132, 135, 140
scienza 101, 102, 105
Scienza delle religioni 143, 144
scienze alternative 96
scisma 80
scolastica 94
scomunica 201
Scoto Eriugena 40
senatusconsultum 94
sepoltura 153, 154
Seth 231
Shang 161, 162, 259, 261, 262, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278
Shang-ti 262, 264, 265, 267, 271, 272, 278
Shun-ti 268
Siberia 158, 159
Signore degli animali 155
Silvestro 11 (papa) 198
simbolismo 70, 71, 73, 74
Simonetti, M. 86
Socrate 54
Söderblom, N. 264
Sofocle 279
sopravvivenza 46, 52
sorteggio 279
sovranità 162, 165, 214, 233, 237, 250, 252, 253, 254, 255, 270, 288, 289, 291, 294, 296
Sparta 177
spazio 112, 193, 253
speranza 20, 21, 45, 46
spes 26, 27
spirituale 196, 201, 212, 221
srauta 124
Stati Pontifici 202
stato 193, 204, 220
Stefano II (papa) 211
stelle 236, 239, 241, 242, 288, 297
Stella Polare 276
stoici 40, 42, 171
storia 253
Storia del Cristianesimo 95
Storia delle religioni 5, 97, 98, 99, 107, 108, 128, 129, 143, 144, 145, 156
storicismo 143

storiografia 97, 98, 114
Sumeri 224, 228, 229, 230, 235, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 254, 294

T'ai-i 276
Tammuz 223
tangara 161
Tantalo 293
tantrismo 179
taoismo 276
tartaruga 276, 277
Tatari 158
Tebe (greca) 177; (egizia) 233
tempio 242
Tempio di Salomone 219
Templari 215, 216, 217,219
tempo 112, 118, 193, 253, 254, 255, 256, 283
temporale (potere) 196, 201, 212, 221
tengeri 161
tengri 161, 289
teocrasia 233
teocrazia 166, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 180, 181, 182, 183, 185, 187, 190, 191, 192, 194, 195, 201, 202, 203, 204, 209, 221, 222
Teodoro di Mopsuestia 73
teofania 249, 277
terra 266, 274, 276
Terra Santa 217
Tertulliano 57
Testi delle Piramidi 233, 234
Ti 259, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 275, 276, 277
Tiamat 238
Tibet 177, 178, 179, 180, 181
T'ien 161, 162, 165, 258, 259, 262, 269, 270, 272, 273, 275, 277, 278
T'ien-ming 162, 165, 166, 258, 259, 270
T'ien-ti 275, 276
T'ien-tzu 267, 272, 278
Tieste 293
Tolomeo 96
Tommaso d'Aquino 45, 46
torah 42, 48, 171
transustanziazione 75

uati 63, 64, 65, 66, 67, 74
umanesimo 189, 190
universo 273, 274; v. anche *cosmo*
Uralo-altaici 277
Urano 292
Urkultur 164
Urmonotheismus 151, 154, 164, 166, 247, 250, 262, 298
Uruk 224, 229, 232, 236, 240, 241, 243, 244, 256, 257

Van der Leeuw, G. 136, 138, 139, 140, 141, 144, 281, 282, 283
Varuna 126
vedica, religione 113, 120
Venere (pianeta) 242, 257
Verbum 31, 43
verità 101, 104, 106, 107, 111, 113, 114, 119, 298
vero storico 107, 108, 111, 114
vescovo-conte 197
Vico, G.B. 290
vinificazione 68, 69, 76
vino 64, 67, 68, 71, 72, 74, 75, 76, 77

virtù cardinali 19, 20, 21, 207
virtù morali 204, 205, 206, 207, 208, 218
virtù teologali 19, 20, 21, 46, 204
Visca, D. 63
voti 206

wang 224, 225, 226
Weber, M. 175, 176, 177, 180, 182, 185
Wirz, P. 65
Worms (Concordato di) 201; (Dieta di) 191
Wu 265, 266

yajamana 124
yang 274
yin 274
Yin 264, 271
Yu 268, 269

Zeus 233, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298
zôon politikòn 146
Zunini, G. 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137

Indice

Premessa	pag.	5
Capitolo primo FEDE NELLA FEDE	«	7
Capitolo secondo LA PAROLA E LA FEDE	«	23
Capitolo terzo LA BEATITUDINE SPERATA	«	45
Capitolo quarto ACQUA NEL VINO	«	61
Capitolo quinto CRISTOLOGIA E SALVEZZA	«	79

Capitolo sesto
RELIGIONE E SCIENZA « 95

Capitolo settimo
VERITÀ COSMICHE « 111

Capitolo ottavo
HOMO RELIGIOSUS « 131

Capitolo nono
MONOTEISMO PRIMORDIALE « 149

Capitolo decimo
TEOCRAZIA « 169

Capitolo undicesimo
CRIPTO-TEOCRAZIA « 185

Capitolo dodicesimo
MONACI E CAVALIERI « 203

Capitolo tredicesimo
DIO-RE E RE-DIO « 221

Capitolo quattordicesimo
SOVRANITÀ CELESTE « 239

Capitolo quindicesimo
CELESTE IMPERO « 261

Capitolo sedicesimo
IL SURROGATO DI DIO « 281

Indice analitico « 299